حمّادي المسعودي

الظاهرة الدينية

من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن



حمّادي المسعودي

الظاهرة الدينية
من علم اللاهوت
إلى علم الأديان المقارن

بحث في علم الأديان المقارن

حمّادي المسعودي

الظاهرة الدينية
من علم اللاهوت
إلى علم الأديان المقارن

بحث في علم الأديان المقارن



الظاهرة الدينية من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن

Al-Ẓāhirah al-Dīnīyah min ʻIlm al-Lāhūt ilá ʻIlm al-Adyān al-Muqāran

Author: Ḥammādī al-Masʻūdī
Pages: 336
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 290
ISBN: 978-9953-64-009-9

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

Morocco, Rabat, Agdal
AV. Fal ould oumir
Baht street N32 4th Flour
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

تأليف: حمادي المسعودي
عدد الصفحات: 336
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 290
الترقيم الدولي: 978-9953-64-009-9

النـاشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة البكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

المقدّمة

إنّ المعرفة والعلم لا يُمكنهما أن ينهضا دون الاستناد إلى منهج (مناهج) محدّد المراحل واضح المعالم؛ لأنّ وراء كلّ منهج خلفيّة فكريّة، وأحياناً إيديولوجيا مخصوصة توجّه الفكر وتؤثّر في النتائج المنتظرة من البحث، لذلك يظلّ من يكتب على غير منهاج كذاك الذي يسير في طريق على غير هدى، فتضطرب خطاه، وتتعثّر مسيرتُهُ. إنّ البحث المعرفي يتأسّس على مثلّث أضلاعه المادّة المعرفيّة والجهاز المفاهيمي والمناهج، والوعي بأهميّة هذا المثلّث في التقدّم بالبحث العلمي في العلوم الإنسانية وفي العالم العربي أضحى ضرورة يقتضيها تحديث مناهج الدراسة في حقل الإنسانيات؛ وتحديث المناهج لا يعني نسخ مناهج الغرب أو مسخها، ولا ليّ أعناق النّصوص العربيّة لتستجيب طَوْعاً أو كَرْهاً للنظريات الغربيّة في المناهج. صحيح أنّ الدراسات العربيّة في تحليل الخطاب الأدبي وفي اللسانيات قد استفادت كثيراً من النظريّات الغربيّة، ونجحت في تطبيقها أيّما نجاح؛ لكن هل يمكن لنا أن نقول: إنّ أصحابها قد أسهموا في إغناء المعرفة ابتداعاً وإنشاءً وتأصيلاً نظرياً؟ أو هل هم ظلّوا تلاميذ أوفياء لأساتذة الغرب يطبّقون نظريّاتهم في المناهج على نصوص وظواهر لم تكن غربية المنشأ؟ أو هل يمكن أن نقول: لا ضيْر في تبنّي نظريّات الغرب في المنهج وتطبيقها في دراساتنا بما أنّنا صرنا نعيش كونية المعرفة والمثاقفة في عالم اختزلت فيه المسافات، وانمحت فيه الحدود الجغرافية، فصار كالقرية الصغيرة؟ وفي

هذه الحال بإمكان المرء أن يتساءل: إلى أيّ حدّ كان «الاقتباس» المنهجي والمفاهيمي مفيداً ومنتجاً في مجال البحث العلمي في الإنسانيات؟ وهل يمكن أن نقول: إنّ الفائدة والإنتاج يكمنان في إعادة النظر في طرق استخدام هذه المناهج وكيفيات تطبيقها، وفي تدقيق مفاهيمها وتوحيد مصطلحاتها، ولاسيّما إذا انتبهنا إلى الفوضى في نقل المصطلحات من باحث إلى آخر ومن بلد إلى ثانٍ؟ إنّ محصّلة هذه الأسئلة يمكن أن تتجلّى لنا من خلال ما تحقّق في مجال الدراسات الموصولة بالعلوم الإنسانية في العالم العربي، وقد جرّب أصحاب هذه الدراسات المناهج الغربيّة المختلفة، فطوّعوا النصوص والظواهر لآلياتها، وعرّبوا مفاهيمها، وكشفوا عن مختلف مراحلها.

وإذا ما كانت المسألة المعرفية لا بدّ لها من منهج محدّد مسبقاً فإنّ السؤال الذي يمكن أن يُطرح هنا هو: هل يمكن أن نتحدّث عن منهج واحد نقارب بوساطته المسألة المعرفية؟ إنّنا قد نكون خاطئين إن أجبنا بالإيجاب؛ لأنّ المناهج في المعارف متعدّدة ومختلفة من حيث الآليات والمراحل والأهداف ومجال الاهتمام، ولذلك ليس من المنطقي أن يزعم أيّ باحث أنّ المنهاج الذي يُوظّفه في دراسته العلمية هو المنهج الأسلم وصاحب السيادة والتفرّد. إنّ المهمّ هنا أن يكون الباحث واعياً بخصائص منهجه، وبقدرته على بلوغ الأهداف في الفهم والتحليل والنتائج، والوضوح في الرؤية، والقدرة على الإقناع.

إنّ المسألة المعرفية ليست، إذاً، حشداً للمعطيات والمعلومات وتخزيناً لها في وعاء بقدر ما هي وعي بكيفيات معالجة تلك المعطيات والمعلومات التي قد لا نشقى كثيراً في جمعها وتحبيرها، فقد تكون لدى العالم أو الباحث مواد معرفيّة غزيرة، لكنّ هذا الرصيد المعرفيّ المهمّ يظلّ غير ذي شأن ما لم يُخضعْهُ صاحبُهُ لمقتضيات منهج صارم يظلّ محدّداً سلفاً يُطبّق أثناء جميع مراحل البحث. لكن لابدّ من التنبيه إلى أنّ تطبيق منهج مّا في دراسة مادّة معرفيّة مخصوصة لا يعني التطبيق التعسّفي على النصّ المدروس أو الظاهرة

المعالجة؛ لأنّ مثل هذا التوجّه المنهجي قد يؤدّي إلى نتائج لئن صحّت على مستوى الشكل فإنّها قد تجانب الصّواب من حيث الدّلالة؛ لأنّ كلّ منهج نشأ في الحقيقة في بيئة ثقافية معيّنة، وهو يحمل خلفية فكرية منغرسة في التربة المعرفية التي تخلّق فيها، وهو يستند (إلى جانب ذلك) إلى مفاهيم محمّلة دلالة/ معاني تُحيل ضرورة إلى المرجعيّة الثقافيّة التي نشأت في محيطها، وإلى الزّمن الذي استُعملت فيه، لذلك لم يكن غريباً أن انتبهت الدراسات الغربيّة إلى أهميّة المبحث الفيلولوجي (Philologie) في معالجة القضايا العالقة بالمجتمعات القديمة، فمن شأن هذا التمشّي في البحث أن يضع المصطلح/ المفهوم في سياقه التاريخي، ويُجنّب متوخّيه إسقاط الدلالة على الدّال.

يدعو محمد أركون، في كتابه الأخير (**نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**) (وهو آخر كتاب صدر له سنة 2011م، بعد وفاته سنة 2010م)، إلى ضرورة تشخيص العرب المسلمين واقعهم وحاضرهم، وقد نعت أركون هذا الواقع بالمجتمع المريض مرضاً عُضالاً مُزمناً، هو مرض عضال ومزمن لأنّه ليس حديث العهد، فجذوره تمتدّ إلى عدّة قرون سابقة؛ أي إلى ما بعد «**مرحلة الحداثة الكلاسيكية**»[1]، وهي المرحلة التي تُنعت عادة بالعصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، وقد عرف فيها العرب المسلمون تقدّماً في أغلب مجالات الحياة تقريباً.

لكنّ هذه الحضارة توقّفت عن الإبداع، فعاشت المجتمعات العربية والإسلامية عصوراً نُعتت بالانحطاط، وذلك منذ القرن السادس الهجري تقريباً، واستمرّ التخلّف حتّى الزمن الحاضر. أمّا المرض نفسه فيتجلّى في مختلف مظاهر التخلّف (المجتمع الاستهلاكي، التقليد، التخلّف السياسي، التخلّف الاقتصادي، التخلّف العلمي...). وقد ظلّت المجتمعات العربية والإسلامية تعيش سجينة إسلام متخيّل ومقطوع كلّياً عن التاريخ الواقعي

(1) العبارة لأركون.

المحسوس وعن العلوم الحديثة. ويرى أركون أنّ العرب والمسلمين لم يسعوا إلى إيجاد حلول مناسبة تُخرجهم من هذا الوضع المتردّي، أو قد يكونون حاولوا ذلك، لكنّهم لم يُوفَّقوا في اختيار السبل الناجعة[1].

ويُرجع أركون هذا الفشل إلى عدم تشخيص هذا المرض العُضال تشخيصاً دقيقاً بوساطة المناهج العلمية الحديثة التي يرى أنها هي القادرة على تشخيص الأمراض التي تعاني منها هذه المجتمعات. وإزاء هذا العجز عن معالجة هذه الأمراض، حنّت هذه الشعوب إلى العيش في «الماضي الذهبي السعيد» مزهوّة بإنجازاته ومفاخر رجاله غير عابئة بالفواصل الزمنية والعلمية والمعرفية والثقافية والحضارية القائمة بين تلك «العهود المجيدة»، وهذا الواقع الرّاهن المتخلّف.

فهي، إذاً، مجتمعات الوهم والخيالات؛ لأنّها تعيش واقعاً وزمناً مقطُوعي الصّلة بالزّمن الذي نحيا، وبالواقع الذي نعيش. وهذا يمثّل ضرباً من الهروب من الواقع ومن عدم تحمّل المسؤولية لا يؤدّي إلا إلى تعميق الأزمة؛ لأنّ مشاكل الحاضر لا تُحَلُّ بالارتماء في أحضان الماضي مهما يكن تقدّمه وازدهاره.

إنّ أركون يؤكّد، في الكثير من مؤلّفاته، ضرورة استيعاب المناهج الغربية الحديثة في الإنسانيات وتطبيقها في قراءة التراث العربي الإسلامي، ويذكر ضمن هذه المناهج علم الاجتماع وعلم اللسانيات والأنثروبولوجيا الدينيّة والسيميائية. وهو يرى أنّ هذه المناهج قادرة على الخروج بالمباحث في العالم العربي من القراءة القائمة على التكرار والاجترار والتمجيد والتقليد، وما يمكن أن ينشأ عن مثل هذه القراءة من حياة المجتمعات «سجينة إسلام متخيّل ومقطوع كليّاً عن التاريخ الواقعي المحسوس»[2]، تكتسحها «كلّ

---

(1) محاولات المفكرين الإصلاحيين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

(2) أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2012م، ص417.

الإيديولوجيات الانغلاقية»[1]، إلى قراءة حديثة منفتحة على العالم ومؤمنة بتجدّد المعاني والدلالات بتجديد آليات البحث. يقول أركون في كتابه **(قضايا في نقد العقل الديني)**: «هكذا نجد أنّ تطبيق المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي شيء ليس فقط مستحبّاً، وإنّما ملحّ وعاجل لكي نحرّر الفكر الإسلامي من عطالة الزّمن ورتابة القرون»[2]. ويقول في الكتاب نفسه: «المهمّة العاجلة تتمثّل في ما يأتي: إعادة قراءة كلّ التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والأنتروبولوجية»[3]. إنّ تطبيق المناهج الحديثة على التراث يمكّن العرب والمسلمين من تعميق معرفتهم بذواتهم وإدراك مواطن ضعفهم ومن الحفر في المسكوت عنه و«غير المفكّر فيه».

ولا يستثني أركون من هذه القراءة التحديثية «النصوص الدينية التأسيسية من أجل تفسيرها بشكل جديد ونقدي»[4]، بما في ذلك النصّ القرآني، وهو يدعو، في كتابه الأخير، إلى قراءة هذا النصّ قراءة تاريخية نقدية تهدف إلى الوصول إلى النسخة الشفهية الأصلية التي تلفّظ بها محمد أوّل مرّة. وهو متأثّر في هذه الفكرة بكتاب المستشرق الألماني تيودور نولدكه (Th. Nöldeke) **(تاريخ القرآن)**، وبكتاب المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (R. Blachère) **(مدخل إلى القرآن)**.

إنّ اعتماد العرب والمسلمين المناهج الغربية الحديثة يمثّل الحداثة الفكرية أو العقلية في منظور أركون، وهذا الجانب من الحداثة الغربية يكاد يكون مغيّباً لدى العرب والمسلمين مقابل الحضور المكثّف لمظاهر الحداثة

---

(1) المرجع نفسه، ص417.

(2) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح وتعليقه، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2004م، ص328.

(3) المرجع نفسه، ص292.

(4) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص204.

الماديّة الاستهلاكية والترفيهية. إنّ الحداثة في منظور أركون لا يمكنها أن تنشأ في العالم العربي والإسلامي ما لم تؤسّس على بُنى عقلية وفكرية وعلمية، قبل أن تُقام على الاستهلاك الماديّ للمنتوج الحداثي الغربي.

لكنّ السؤال الذي يُمكن أن يُطرح على أركون هو الآتي: هل يكفي العرب والمسلمين أن يطبّقوا المناهج الغربية الحديثة لكي يخرجوا من التخلّف، ويُنشئوا حداثة مخصوصة؟ يجيب أركون بالقول: «ينبغي العلم أنّ هذا العقل الجديد المنبثق الصاعد أو عقل ما بعد الحداثة الكلاسيكية يتفحّص الأوضاع، ويُدين التأخّر، ويفتح آفاقاً جديدة للمعنى والحقيقة من أجل الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة الموروثة عن الماضي»[1].

ومن أهمّ أوجه النقد التي وجّهها أركون إلى المباحث العربية والإسلامية نُدرة الدراسات المقارنة في الأديان مقابل حضورها المكثّف في الجامعات الغربية، فقد خصّصت هذه الجامعات أقساماً لهذا النوع من الدراسات أدياناً وحضارات وآداباً. ويرى أركون أنّ الاهتمام الكبير الذي حظيت به الدراسات المقارنة في الكثير من الحقول المعرفية في الجامعات الغربية مفقود في البلدان الإسلامية، أو هو اهتمام ضعيف، فتدريس الديانتين اليهودية والمسيحية ممنوع في المدارس والجامعات[2]، والأمر أخطر في كليات

---

(1) المرجع نفسه، ص417-418.

(2) لا نشاطر أركون رأيه هذا؛ لأنّه قائم على التعميم، فتدريس الديانتين اليهودية والمسيحية وحتى الديانات غير الكتابيّة غير ممنوع في بعض الدول العربية، والدراسات المقارنة معروفة في البلاد التونسية، ففي سنة 1999م بُعث «كرسي اليونسكو للأديان المقارنة»، وقد احتضنته كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنّوبة، وأشرف عليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي. وقد شارك في دروسه أساتذة باحثون من تونس ومن أوربا. وقد نشرت هذه الدروس في كتاب وُسم بـ (في الشأن الديني: دروس كرسي اليونسكو للأديان المقارنة). واحتوى الكتاب على المحاضرات التي قدّمت ما بين سنة 1999م وسنة 2002م (انظر: الشرفي، عبد المجيد، في الشأن الديني، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنّوبة، ودار سحر للنشر، 2005م).

الشريعة والمعاهد التقليدية. ويذهب أركون إلى القول بأنّ ما هو متداول في الدول الإسلامية هو تدريس الدين الإسلامي دون مقارنته بالأديان الأخرى، وهذا المنهج في التدريس من شأنه أن يؤدّي إلى الانغلاق المعرفي وضيق النظر في المسائل الفكرية والدينية وإلى جهل «الآخر» وإلى حياة الباحث داخل «سجنه التراثي» بحسب عبارة أركون[1]. وقد يؤدّي، كذلك، إلى الإيمان بالحقيقة المطلقة الثاوية في دين «الأنا» وببطلان دين «الآخر». وهذا الحكم خطير ولا يستند إلى دراية.

إنّ عدم الانفتاح على المنهج المقارني ينتج عنه ضرورةً التحجّر الفكري والتعصّب والانغلاق، وإنّ ذكر أركون للسلبيات المتولّدة عن غياب الدراسات المقارنة في العالم الإسلامي يؤكّد دعوته الملحّة إلى ضرورة تشجيع الدراسات الدينية المقارنة في المعاهد والجامعات؛ لما لهذا المنهج من فوائد كثيرة. يقول أركون: «إنّه لم تعد تكفينا المنهجية الخطّية المستقيمة المحصورة داخل تراث واحد، والمنغلقة داخل نظرة طائفية أو قومية. ينبغي أن يخرج كلّ واحد من سجنه التراثي لكي يرى ما يحصل عند الآخرين، وما هي نصوصهم المقدّسة واعتقاداتهم الإيمانية. فالمقارنة هي أساس الأشياء، ومن لا يقارن لا

= وفي السنة الجامعية 2002-2003م بُعث قسم ماجستير الدراسات المقارنة في اللغة والأدب والحضارة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان التابعة لجامعة القيروان. وقد ركّزت الدراسات في اختصاص الحضارة على مسألة الأديان المقارنة دروساً وموضوعات بحث. وقد أنجزت مباحث كثيرة في هذا الغرض في إطار رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه، نُشر بعضُها، وبعضها مازال في انتظار النشر (انظر على سبيل المثال: الأسعد العياري: الدم في النصوص المقدّسة، ومحمد إدريس: الغفران في الأديان الكتابية، نشر المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود). لكن هذه المحاولات في البحث العلمي والجدّي الموصول بالأديان المقارنة تظلّ محدودة في العدد والمكان ونادرة في العالم العربي والإسلامي؛ وهي ممنوعة في بعض البلدان العربية الإسلامية.

(1) انظر: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص282.

يعرف، وستظلّ نظرتُه ضيقة للأمور ومحصورة بنطاق تراثه ودينه فقط. ولكن للأسف إنّ البحوث المقارنة وكذلك التعليم المقارن بين الأديان والثقافات المختلفة ليست واردة الآن لا في مجال التقسيم الشائع للموضوعات الدراسية ولا في برامج التعليم الثانوي ولا حتى الجامعي. كلّ جهة تكتفي عموماً بتدريس دينها أو تراثها كأنّه حقيقة مطلقة ولا شيء غيره في العالم! ولهذا السبب إنّ المتطرّفين يستطيعون استخدام هويات مرقعة أو "قيم" موضوعة بمنأى عن أيّ تحليل نقدي من أجل خلع المشروعية على الحروب المتكرّرة بين أعداء في المجتمع نفسه، أو بين دول مختلفة على الصعيد العالمي (انظر ما يحصل بين السّنّة والشيعة مثلاً، أو بين أمريكا والقاعدة والطالبان))»[1].

إنّ انغلاق الذات ودورانها على دينها وتراثها يؤدّيان إلى ضيق أفق التفكير، وإلى التعصّب الأعمى، ومعاداة «الآخر»، في حين أنّ الانفتاح على دين «الآخر» ومقارنته بالأديان الأخرى يؤدّيان إلى سعة المعرفة وإلى التسامح وقبول المخالف في الملّة.

إنّ العرب والمسلمين مطالبون اليوم بالمعرفة الجديّة والمعمّقة للديانات الأخرى، ولاسيما اليهودية و المسيحية، وما لم ينهضوا بذلك يكونوا قد وضعوا سدّاً منيعاً أو حجاباً سميكاً بينهم وبين الإسلام عامّة، وبينهم وبين القرآن خاصّة، ولن يفهموا الفهم العميق الكثير من المقاطع القرآنية؛ بل إنّنا نذهب أبعد مدى ممّا ذكرنا، فنقول: إنّ المسلمين لن يفهموا نصّهم المقدّس ما لم يقرؤوا النصوص المقدّسة السابقة القانونية وغير القانونية؛ لأنّ القرآن يستحضر جميع هذه النصوص في مقاطع تطول وتقصر وبطرق مختلفة، منها ما هو خفيّ، ومنها ما هو ظاهر[2]. وقد ذهب أركون إلى الفكرة نفسها عندما قال: «فالإسلام هو ثالث الأديان التوحيدية، ولا يمكن فهمُهُ دون العودة إلى

---

(1) المرجع نفسه، ص282.

(2) انظر، على سبيل المثال، القصص التالية في العهد القديم وفي القرآن: نوح، إبراهيم، يوسف. وانظر، كذلك، قصّة يسوع/عيسى في العهد الجديد وفي القرآن.

اليهودية والمسيحية المذكورتين مراراً وتكراراً في القرآن، وبالتالي، لكي نفهم جذور القرآن والإسلام ينبغي العودة إليهما، وهذه هي المنهجية الجنيالوجية؛ أي التي تحفر عن جذور العقائد وأصولها»[1].

لقد كان هدفنا من هذا المبحث أن نرقى بدراسة المسألة الدينية خاصّة، والمسألة الحضارية عامّة، إلى مرتبة الدرس العلمي الذي يتأسّس على رؤية علمية موضوعية ومنهج واضح المراحل ومفاهيم دقيقة، فوزّعنا العمل إلى أربعة فصول تدور كلّها على علم الأديان، خصّصنا الفصل الأوّل لمدخل نظري ميّزنا فيه علم الأديان المقارنة من علم اللاهوت وعلم الأديان، وركّزنا على الأسس والشروط التي ينبغي أن تتوافر في العلم المقارن للأديان. ونبّهنا إلى ما دخل المصنّفات العربيّة والإسلامية والدراسات الاستشراقية من نقائص.

أمّا الفصول الثلاثة اللاحقة فبُنيت على عمل إجرائيّ تطبيقي، درسنا في الفصل الثاني حضور (العهد القديم) (ولاسيما أسفار التوراة) في النّصوص الدينية الإسلامية قرآناً ونصوصاً حافة، وفي الفصل الثالث عالجنا استحضار القرآن وكتب التاريخ والقصص للنصوص الدينية المسيحية القانونية وغير القانونية، فبيّنّا في الفصلين كيفيات التفاعل بين جميع هذه النصوص والتحويلات التي طرأت على النصوص الأصول بعد حلولها في النصوص الدينية اللاحقة.

أمّا الفصل الرابع فاتّصل بالبحث في متخيّل ظاهرة النبوّة وعالم ما بعد الموت بنعيمه وجحيمه. وقد حاولنا أن ندرس فيه تمثّلات النصوص المقدّسة خاصّةً، والنصوص الدينية عامّةً للإشكاليّتين، ومختلف الصّور التي رُسمت لهما. وكنّا نروم تبيّن البناء المتخيّل الذي أقامه الإنسان للنبوّة وللعالم الأخروي والعناصر التي استحضرها لإقامة هذا البناء الضخم وذي الموادّ المتنوّعة.

---

(1) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص174.

الفصل الأوّل

مدخل نظري

من علم اللّاهوت إلى علم الأديان

تبدو دراسة الظاهرة الدينية معالجة لبُعد من أبعاد الإنسان؛ هذا الكائن ذي الكيان المعقّد الذي عرف، أثناء مراحل تاريخه الطويل، العديد من التجارب والخبرات الموصولة بالمقدّس، وقد ظلّ الإنسان يعيش المقدّس في حياته اليومية مندغماً فيه قبل أن يعرف مرحلة التنظير لهذا البُعد الساكن فيه، فكان يتعبّد للقوى الخفية مبتهلاً متضرّعاً داعياً مقدّماً القرابين.

بيد أنّ مرحلة اندماج الذات في موضوعها لم تدُمْ نتيجة تقدّم الفكرِ البشري، فانفصلت الذات عن الموضوع، وصار الإنسان ينظر إلى المقدّس باعتباره مسألة مستقلّة قمينة بالدراسة العلمية والمعالجة المخبرية، فنشأ منذ القرن التاسع عشر في الغرب علم الأديان، والدراسات المقارنة في الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والأنثروبولوجيا الدينية... وقد بيّنت جميع هذه المباحث كيف تحوّلت الظاهرة الدينية من شعور كامن في ذات الإنسان تجاه المقدّس إلى دراسة علمية لذلك الشعور الخفيّ. ونشير في هذا التمهيد إلى أنّ مقالنا هذا لن يهتمّ بجميع هذه العلوم الموصولة بالمقدّس؛ بل سيكتفي ببيان كيفية تحوّل علم اللاهوت إلى علم الأديان، ويبحث في نشأة الدراسات المقارنة للأديان وفي شروط علميتها، وذلك بمعالجة ثلاثة مباحث هي:

1- الدين من علم اللّاهوت إلى علم الأديان.

2- الدين من علم الدين إلى علم الأديان المقارن.

3- بعض أعلام الدراسات الدينيّة المقارنة.

المبحث الأوّل: الدين من علم اللّاهوت إلى علم الأديان:

علم اللّاهوت أو الثيولوجيا من أصل يوناني (Theologia)، والكلمة تعني في الأصل «الخطاب حول الله». أمّا المعنى الضّيّق للكلمة، الذي يتميّز به علم اللاهوت من الفلسفة والميتافيزيقا والأسطورة والمعرفة الطبيعية أو الفيزيائية للإله، فهو في جوهره الإنصات الظاهر لدى الإنسان المؤمن تجاه وحي الله في التاريخ عن طريق «الكلمة» (Parole)، الذي هو الوحيُ ذاتُه. إنّ علم اللّاهوت من هذا المنظور يفترض ضرورة الوحي ولا يُنتجُه...[1]، وهو ينهض على الثقة بالإيمان أكثر من الثقة بالعقل، لذلك نعته كلود جفري (Claude Geffré) بـ «علم الإيمان»[2]، وإن كان إشكال العلاقة بين الإيمان والعقل من المسائل الرئيسة التي اشتغل بها هذا العلم.

يذكر كلود جفري (Claude Geffré)، وهو يتحدّث عن نشأة علم اللاهوت، أنّ أفلاطون لم يذكر لفظ (théologie) إلا في معناه الاشتقاقي، فعلم اللاهوت عند الفيلسوف اليوناني يعني خطاباً أو كلاماً على الإله أو على الآلهة؛ وهو لم يستعمل هذا المفهوم إلا للإجابة عن سؤال: كيف يكون الكلام على الإلهي بطريقة جيدة، وكيف يتمّ الكلام عليه كما يتكلّم عليه الشعراء؟

ويذهب جفري (Geffré) إلى أنّ أرسطو أوّل من خصّص معرفة عدَّها علم لاهوت وحدّدها. ولكنّه سمّى علم اللاهوت «الفلسفة الأولى»، وهي هذا القسم من الفلسفة الذي يدرس العلل الضرورية والخالدة الثابتة. إنّ علم اللاهوت، في منظور أرسطو، هو أعلى العلوم التأملية، وهو مرتّب قبل الرياضيات والفيزياء،

---

(1) انظر:

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique, E. du seuil, 1970, article: théologie.

(2) Claude Geffré, théologie, E.U, Corpus 23, p. 653.

وهو يعني، عند أرسطو، ما يسمّى بالأنطوبولوجيا والميتافيزيقا. وقد شاع هذا الاستعمال مع الأفلاطونية الجديدة المتأخّرة خاصّة(1).

ويرى صاحب المقال أنّ لفظ «ثيولوجيا» ومفهومه لا ينتميان إلى اللغة المسيحية، فهما لا يوجدان في كتاب (**العهد الجديد**)، وكلمة ثيولوجيا تنتمي إلى اللغة اليونانية القديمة، وكان أفلاطون أوّل من استعملها ليعني بها البحث في الإله أو في الآلهة بوساطة اللوغوس (logos). وقد اتّخذ أفلاطون مسافة إزاء الخطاب الأسطوري للشعراء (وهم اللاهوتيون الأوائل) من أجل إنشاء علم اللاهوت باعتباره مقاربة عقلية لإشكالية الإله في الغرب. وكان أفلاطون يعبّر بوساطة العقل (logos) عن هذه «الحقيقة العليا» (theos)، التي كان الدين اليوناني البدائي يسعى إلى الرمز لها بالأساطير.

أمّا عند أرسطو فإنّ علم اللاهوت، الذي عَدَّه «فلسفة أولى» أو «فلسفة المبادئ الأولى»، صار الهدف النّهائي من كلّ بحث فلسفي بما هو تفكير في الوجود (l'être). وقد ظلّ أرسطو يسمّي الشعراء الأسطوريين؛ مثل: هزيود (Hésiode)، وهوميروس (Homère)، ثيولوجيين (علماء لاهوت) ضدّيدين لفلاسفة الطبيعة الأوائل. ويرى جفري أنّ هؤلاء المفكّرين السابقين لسقراط لم يكونوا العلماء الأوائل فحسب؛ بل كانوا، كذلك، علماء اللاهوت الأوائل، وكانوا حقّاً في بداية نشأة علم اللاهوت الطبيعي باعتباره إبداعاً نموذجياً لعبقريّة الفلسفة اليونانية(2).

ويذكر جفري أنّ هذا الغموض، الذي اكتنف متصوّر «علم اللاهوت»، واصل ثقله على نموّ مفهوم علم اللاهوت المسيحي. فقد تردّد المفكرون المسيحيون الأوائل كثيراً في تبنّي هذا المصطلح؛ لأنه كان يستحضر بقوة اللاهوت الأسطوري لدى الشعراء الوثنيين. ولمّا صار هذا المتصوّر (أي: الثيولوجيا) كلمة كلاسيكية في اللغة المسيحية تدلّ على شيء جديدٍ تماماً؛

(1) انظر: Claude Geffré, théologie, Encyc. Universalis, corpus 23, p. 652

(2) Ibid, p. 653.

أي على خطاب حول إله يسوع المسيح، لم يكن هذا المفهوم قادراً على التجرّد التام من أصله اليوناني ومن سياقه الذي كان يعني فيه اللوغوس[1].

لكن، لئن نشأ علم اللاهوت في أحضان الحضارة الهلّينية، فإنّه ليس له وجود خارج موضوعه؛ أي خارج كلام الله أو الوحي الإلهي. غير أنّ الوحي لا يكون وحياً بالمعنى القوي للكلمة؛ أي: الكشف عن السرّ الإلهي في حال تطابق مع التجلّي الذاتي للإنسان، إلا إذا كان متَقَبَّلاً ومفهوماً من الإيمان الحيّ؛ ولذلك يمكن القول: إنّ الإيمان المسيحي يحمل ضرورة ثيولوجيا داخله؛ لأنّه في حالة بحث دائمة عن معقولية أكثر إطلاقاً أو اكتمالاً للكلام الإلهي (Parole de dieu)، ولأنّ الكلام الإلهي لا يُطابق (بلا قيد ولا شرط) هذه الشهادة المتميّزة؛ أي الكتاب بعهديه القديم والجديد؛ والأكثر من هذا أنّه لا يوجد وحي دون علم لاهوت في المعنى الأشمل للكلمة[2].

إنّ علم اللاهوت لا ينطلق، إذاً، من الفراغ، وإنّما من أرضية خصبة حُبْلى بالمعطيات الموصولة بالمقدّس والإيمان بالمقولات الدينية الكبرى: الله، الوحي... بعيداً عن مناطق الحيرة والشّكّ والسؤال الوجودي. ولئن بدا علم اللّاهوت وعلم الأديان، منذ الوهلة الأولى، مُشتركيْن في موضوع للبحث هو عالَمُ المقدّس والكون الدينيّ للإنسان، فيكون مَشْغَلُهُمَا بذلك واحداً، فإنّ هذا التوافق الظاهر لا ينبغي أن يحْجبَ فوارق جوهرية بين العِلْمَيْن.

إنّ علم اللاهوت مداره خطاب الإنسان حول الله، وهو ينطلق من مُسلَّمات وبديهيات يتبنّاها العالِمُ في هذا المجال، دون أن يعتريَهُ فيها شكّ ولا تَسْآل، ويعتقد هذا العالِمُ أنّ الديانة التي يعتنقها هي وحدها القمينة بالحقّ والصّدق والأصالة، وما سواها باطل وكَذِبٌ أو مُقْتَبَسٌ من نصوص دينية سابقة، أو هو كلام مُحَرّفٌ، وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: إنّ علم

---

(1) Ibid, p. 653.

(2) Ibid, p. 654.

اللاهوت علمٌ معياريّ يكون تمشّيه مشروطاً دائماً بالإيمان بحقائقه الخاصّة به، فيكون بذلك مُقْصِياً غيرَه بطبيعته، وهو لئن اتَّسَمَ بنزعة عقلية حِجَاجِيّة في معالجة مواضيعه فإنّه يدور دائماً في فلك الوثوقية والدفاع والتبرير والتمجيد؛ لأنّ الذّات الباحثة وموضوع البحث مُنْدَغِمٌ أَحَدُهُمَا في الآخر دون فاصل ولا حياد. إنّ هذا العلم لا يطرح من الأسئلة إلا ما يدعم الإيمان واليقين ويُقَوِّيهما؛ وهو يتعالى بالمعبود وبالرموز الدينية إلى حدّ التّقديس. وهو، علاوة على ذلك، لا يُعوّل في استنباط أفكاره إلا على النّصوص المقدّسة والتقليد الدّينيّ أو السّنة الدّينيّة، لذلك يمكننا القول: إنّ الموضوعية في البحث لا تمثّل مشغلاً فكريّاً لدى عالم اللاهوت؛ لأنّه يرى أنّ ما يتوصّل إليه هو الحقّ المطلق واليقين الذي لا يقبل الشكّ.

لقد كانت المسائل الرئيسة لعلم اللاهوت خطاب الإنسان حول الله تفسيراً وتبييناً ودفاعاً استناداً إلى النصوص المقدّسة والسنّة (tradition)، وكانت العلاقة بين الإيمان والعقل من صميم الإشكالات المطروحة لدى اللاهوتيين الذين كانوا يجتهدون في شرح ملفوظات الإيمان التراثية وفي تبريرها والدفاع عنها.

ويرى جفري أنّ من الإشكالات التي تُطرح على علم اللاهوت اليوم ما يتعلّق ليس بالحوار مع العقل الفلسفي فحسب، وإنّما مع علوم الإنسان التي يجب أن يأخذ في الحسبان إجراءاتها ونتائجها ليوضح وضعه النقدي الخاص. وقد أشار جفري إلى التفاوت القائم بين العقائد المسيحية من جهة والممارسات الملموسة للمذهب المسيحي من جهة ثانية، ومن شأن هذا الوضع أن يطرح سؤالاً خطيراً على علم اللاهوت يتّصل بالعلاقة بين وظيفة عالم اللاهوت العلمية ووظيفته النبوية[1].

ويذكر جفري أنّ وظيفة علم اللاهوت يمكن أن تُحدَّد في كلّ عصر من تاريخ الكنيسة على أنّها المجهود الذي يُبذَل من أجل جعل لغة الوحي، التي

---

(1) Ibid, p. 653.

كانت قد تكوّنت، أكثر معقولية ونُطقاً، فهذه اللغة مُمَيَّزة ومعيارية بالنسبة إلى الكنيسة، لكن يجب أن تكون مُدْمَجَة بكيفية حيّة وَفْقاً للوضعية التاريخية الجديدة، وبحسب المقولات الثقافية المختلفة. فعلم اللاهوت يؤدي، إذاً، وظيفة تأويلية تُقاس بالوفاء للشهادة الكتابية، وبضرورة جعل الكلام الإلهي ناطقاً اليوم في آنٍ. فالكلام الذي تمَّ تحيينه الأولُ كتابةً، وذو المعنى الأكثر شمولاً، والذي كانت قد وضحته السنة الحيّة للكنيسة، يجب تحيينه اليوم وفقاً لنمط فهم الإنسان الحديث. وبهذا التصوّر تكون مهمّة علم اللاهوت غير منتهية، وهي ضرورية بين علم التفسير ووظيفة التبشير، فيؤدّي علم اللاهوت بهذا المعنى وظيفة كنسية دائمة.

ويرى جفري أنّ علم اللاهوت ينزع اليوم إلى أن يكون تأويلياً أكثر من أن يكون عقديّاً. وهذا لا يتعلّق فقط بالغنى الراهن للكلمة؛ التي لم تعد تعني فقط علم قواعد تأويل النصوص الكتابية، وإنّما يتعلق بوعي مضاعف، فهو يتعلّق، من جهةٍ، بكون الكلام الإلهي الموحى في يسوع المسيح لا يتطابق مع حرفية الكتاب المقدّس (la lettre d'écriture) ولا مع حرفية الملفوظات العقدية، وهو يتعلّق، من جهة أخرى، بضرورة تجاوز المسافة الثقافية التي تفصل نصوص الكتاب المقدّس عن الوضع الراهن إذا أردنا أن نضمن التحيين ذا الدلالة على الرسالة المسيحية.

ويرى جفري أنّ أفضل علماء اللاهوت يسعون إلى إبراز دلالة الكلام الإلهي في علاقته بالزمن الراهن، وذلك بتعاطي عمل كامل في تأويل النصوص الكتابية والملفوظات العقدية واللاهوتية وتفكيكها؛ ويقول: إنّ هذا التوجّه الجديد في القراءة يؤدّي ضرورة إلى مراجعة منهج علم اللاهوت التقليدي والتقسيم الثلاثي لهذا العلم العقدي سليل الإصلاح المضاد (Contre-Réforme): عرض مذهب الكنيسة، البيان أو الشرح بالكتاب والتقليد (Tradition)، التعميق التأمّلي[1].

---

(1) Ibid, p .656.

وفي الجملة، إنّ علم اللاهوت يدور دائماً حول موضوع الإله/ الآلهة، متسلّحاً بالإيمان، معتمداً على النصوص المقدّسة والتراث الكنسي، يُفسّر، ويُوضّح، ويؤوّل، ويدافع بكلّ ثقة واطمئنان. ولعلّ هذه الخصائص، التي توافرت في هذا العلم، كانت من الحوافز الرئيسة المساعدة على نشأة علم الأديان، وهو علم حديث يختلف غاية ومنهجاً عن علم اللاهوت.

أمّا مصطلح علم الأديان فيرجع الاستعمال الأوّل له إلى المفكّر الألماني ماكس ملر (Max Müller) سنة (1867م). وفي الفترة نفسها التي ظهر فيها هذا المصطلح في ألمانيا، نادى أ. بورنوف (E. Burnouf) في فرنسا بتأسيس علم الأديان، وقد ألّف بورنوف كتاباً وَسَمَهُ بـ (**علم الأديان**) (**La science des religions**). والملاحظ أنّ المفكّرين الباحثين في فرنسا كانوا يميلون إلى استعمال عبارة «تاريخ الأديان» (Histoire des religions)، ثمّ عبارة «التاريخ المقارن للأديان» (Histoire comparée des religions) مسجّلين بذلك تقدّماً جليّاً في اتّجاه تحليل أكثر اكتمالاً للوقائع الدينيّة، وكانت المباحث الجامعيّة في فرنسا في تلك المرحلة مصبوغة بالنظريّات الوضعية.

إنّ هذا المصطلح «علم الأديان» لئن بدا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر بالغ التدقيق، فإنّ من الضروري تأكيد مدى تبعية علم الأديان لتاريخ الأديان؛ أي للمعرفة التجريبية للمقدّس المعيش التي تحقّقت انطلاقاً من الدراسات العلمية الصارمة حول جميع الأشكال الدّينيّة المعروفة في واقع الإنسان الرّاهن كما في مراحل ماضيه المختلفة التي تُمَكِّنُنَا منها الوثائق. إنّ علم الأديان/ تاريخ الأديان يسعى إلى رسم تطوّر المعتقدات والطقوس والمؤسسات الدينية في تسلسلها، لكنّه يظلّ، على الرغم من ذلك، بعيداً عن الإلمام بجميع مجالات سلوك الإنسان المتدين[1].

---

(1) انظر:

- Michel Meslin, pour une science des religions, E. du seuil, 1973, p. 10.
- Emile Burnouf, la science des religions, 4è édition, Paris, 1885.

إنّ علم الأديان لا يكتفي بوصف مختلف الخبرات الدينية لدى الإنسانية، وهو لا يتوقّف عند حدود المقارنة على صعيد التطوّر التاريخي، فتلك الوقائع الدّينية المجرودة والمصنّفة والمقارَنَة والمُنزَّلَة في الزّمان والمكان غير منفصلة عن الإنسان، الذي يستعمل بُنَاهُ الطّبيعيّة أو الفيزيائية والذّهنية الذاتية للتعبير عمّا يتصوّره دقيقاً عن الوصف في الغالب[1].

إنّ كلّ ما يُعبّر عن المقدّس ليس سوى تأويل بشري، والتحليل الذي يمكن أن نقوم به في موضوع التعابير الرمزية يُبيّن بوضوح هذا الرابط الأساسيّ، فكلّ تَجَلٍّ إلهي وكلّ أشكال القداسة تنتمي إلى التاريخ، ومهما تكن قوّة التقاليد القاهرة، التي تنقل تجربةً دينيّة، فإنّ مضمون هذه التجربة محكوم عليه بأن يتأثّر بفعل التعاقب الزمني.

إنّ ما يمكن أن نُشير إليه أنّ موضوع علم الدين/ تاريخ الأديان/ التاريخ المقارن للأديان لا يتعلّق بإبداء الرّأي في مدى تقدّم الفكر البشري نحو اكتساب حقيقة ماورائيّة أو لاهوتيّة، وإنّما يسعى (على النقيض من ذلك) إلى تجاوز المعطى التجريبي للوقائع الدينية ليُدرك الفهم الداخلي للمقدّس المعيش، لذلك كان ينطلق من دراسة مختلف الأنظمة الدّينية المعروفة؛ لكي يَدرُسَ بُناها الأساسية من طقوس وأساطير وعقائد ورموز؛ ليُدْرِك في النهاية تحليل المضامين التي يعيشها الإنسان الدّيني ذاتيّاً؛ أي: ما يُكوِّنُ في هذه البُنى وفي هذه الأنظمة الدينية ما هو كائن أو ما كان يُمثِّلُ قسمَهَا الأكثر نبْضاً بالحياة، فهو يهتمّ بجميع ما آمن به الإنسان في مجال المقدّسات.

إنّ علم الأديان لا يهدف إلى بلوغ حقائق دينية مسلّم بها نهائياً عندما يحلّل القيم الدينية، ويَصْهَرُهَا بإعادتِها كلّها إلى مستوى تمثّلات، لذلك تكون النتائج التي يخلص إليها نسبيّةً. وهذا العلم ينهض على الشرح والتحليل والمقارنة، مُلازماً في كلّ ذلك الموضوعية والحياد وعَدَمَ إصدار الأحكام

(1) انظر: المرجع نفسه، ص10.

المعيارية؛ لأنّه ينهض على منهج صارم في التحليل وعلى احترام مجالات الخلق والشعور الديني لدى الناس. ولمّا كان علم الأديان يشترك مع الكثير من علوم الإنسان الأخرى في الكثير من النقاط؛ مثل: التاريخ والفينومينولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا، فإنّه كان يتوسَّل بمناهج هذه العلوم في مباحثه، مستفيداً منها ومن مقالاتها دون التّحوّل إلى واحد منها. ومن هذا المنطلق اختلفت مقاربة علم الأديان للظاهرة الدينية باختلاف الدارسين، فأغنت هذا العلم، فظهر علم الاجتماع الدّيني وعلم النّفس الدّيني والأنثروبولوجيا الدّينيّة...

المبحث الثاني: الدين من علم الدين إلى علم الأديان المقارن:

ليس من السهل، وقد يكون أحياناً من باب المستحيل، أن يكون الإنسان الفرد مؤرّخاً للأديان؛ ذلك أنّ مجال البحث في هذا الحقل المعرفي شاسع إلى درجة أنّه يَفْلِتُ من قبضة الباحث المفرد. إنّ الدّين بصفة عامّة، والمقدّس بصفة خاصّة، يمثّل بُعْداً أساسيّاً في كيان الإنسان، والبحث في المقدّس يُمثّل معالجةً لجانب من هذه الأبعاد المتعدّدة. ولمّا كان التأريخ للأديان شِبْهَ مستحيل بالنسبة إلى الباحث الفرد، فإنّ ما يُطرح أمام الباحثين في هذا الشأن هو اختيار ضروري بين توجّهين اثنين:

أ- أن ينهض بالتأريخ للأديان مجموعة من الباحثين أو فِرَقُ بحثٍ تتقاسم في ما بينها مواضيع البحث ومراحله الأساسية. ولا بدّ من أن يتوافر في هذه الطريقة من المعالجة الجماعية التنسيقُ المحكمُ والصارم بين المجموعات لمزيد ترتيب مادّة البحث وتجنّب التكرار.

ب- أن يهتمّ المؤرّخ الفرد في تأريخه للأديان بظاهرة دينية مفردة، ويبحث في بنيتها ووظائفها وتحوّلاتها؛ في التوجّه الأوّل يُمكن أن توزّع الديانات التوحيدية، على سبيل المثال، على ثلاثة فرق بحث يهتمّ الأوّل باليهودية، والثاني بالمسيحية، والثالث بالإسلام. وفي التوجّه الثاني يمكن للباحث الفرد أن يتخيّر مسألة دينية أو أكثر، ويَدْرُسَهَا في

ماهيتها وبنيتها ووظائفها وتحوّلاتها في الدّيانات التوحيدية؛ مثل: الوحي، النبوّة، الألوهية، الصوم، الحجّ، الصلاة، الإيمان، الإحسان... والملاحَظُ في ما أُنْجز في هذا الغرض في بعض الكُتب والموسوعات والمعاجم أنّ الباحثين توخّوا المنهج الثاني في التأليف[1]. والملاحظ كذلك، في هذا المجال؛ أي: مجال التأريخ للأديان/ التاريخ المقارن للأديان، أنّ المنهج المعتمد هو المنهج المقارني (Le comparatisme) سواء كانت المقارنة ضمنيّة، كما هو الشأن في التّمشّي التاريخي الأوّل؛ إذ يُدرس الدين أو الظاهرة الدينية بحسب المسار الزمني، وقد لا يتدخّل الباحث في هذه الحال ليبرز القطيعة والتواصل بين الموضوعات المقارَنَة، تاركاً هذه المهمّة إلى استنتاجات القارئ[2]، أم كانت ظاهرة المقارَنَة، كما هو الشأن في التمشّي الثاني، ويكون الباحث في هذا التوجّه أكثر حرصاً على بيان مواطن الائتلاف والاختلاف بين الأديان.

غير أنّ المهمّ في التوجّه المقارني الثاني ليس السّعيَ الجادَّ إلى حصر هذه المواطن بنوْعيها وتصنيفها في جداول خاصّة بها، فهذه المهمّة ليس بالعزيز إدراكُهَا أو تبيّنُها، وإنّما المهمّ هنا، في مثل هذا الدرس، الانتباه إلى ما يُمكن أن يُظَنَّ منذ الوهلة الأولى أنّه من باب الائتلاف والتواصل والانسجام وغياب الفوارق من جهة، والاكتفاء بالوقوف على المتشابه

---

(1) انظر على سبيل المثال:

- Paul Poupard, Dictionnaire des religions
- M. Eliade:
    - Dictionnaire des religions.
    - traité d'histoire des religions.
- D. Masson, Le Coran et la Révélation Judéo - Chrétienne (Etudes comparées, 2 tomes).

(2) انظر على سبيل المثال:

- Felicien Chollay, Petite histoire des grandes religions.

والمتضادّ من جهة ثانية. إنّ البحث المتفحّص والمدقّق يمكن أن يتبيّن في ما يتبدّى على أنّه ائتلاف تنافراً كبيراً؛ ذلك أنّ الائتلاف الظاهر كثيراً ما حَجَبَ تضادّاً خفيّاً وجوهريّاً.

ثمّ إنّ الغاية من المقارنة لا تتمثّل في تبيّن نقاط الائتلاف ومواطن الاختلاف، وإنّما هي أعمق غَوْراً من هذا السّعي... وقد يكون من باب الخطل، ومن باب البحث غير العلمي وغير الموضوعي، أن يتساهل الباحث في حشد نقاط الوئام والانسجام بين ديانتين أو أكثر مدفوعاً في ذلك بالفضاء التّحرّري الدّيني المنفتح على حرية المعتقد والإيمان بالحرية الدينية لدى الأقليات، وعلى الفضاء الثقافي المنادي بحوار الأديان والحضارات وبحقوق الإنسان وحقوق الأقليات، وقد انتشرت هذه الثقافة في النصف الثاني من القرن العشرين، محمَّلةً بإيديولوجيا التبشير بالحياة أو بالعيش في عالم يجب أن يكون مسكوناً بالسلم والرّخاء والسعادة لكلّ سكّان المعمورة.

لكنّ هذه الدعوة إلى عالم جميل ورديّ مُبَشَّر بِهِ ينبغي ألا تحجب عنّا الإيديولوجيا الكامنة فيه، وإلا بِمَ نُفسِّرُ ما يُعانيه الكثير من الشعوب المستضعفة من تقتيل وإبادة وحرمان من حريات وتقرير المصير (فلسطين، العراق، أفغانستان...). بيد أنّ ما يمكن أن نشدّد عليه هنا أنّ المبالغة في ترصيف نقاط الوئام والانسجام بين الأديان قد تؤدّي إلى مغالطة علمية خطيرة بسبب ما يمكن أن ينجرّ عنها من مواقف من ناحية، ومن إذابة بعض العناصر في عناصر أخرى قد تكون متقاربة لكنّها غير متماثلة تمام التماثل، ولا هي قابلة لأن تكون كذلك لأنّ الفضاء الجغرافي والثّقافي والسياسي والاجتماعي والديني، الذي نشأت فيه هذه الظاهرة الدينية اللاحقة، يختلف تماماً عن الفضاء الذي سبق أن نشأت فيه الظاهرة نفسها من جهة أخرى. يذكر ميشال مسلان (Michel Meslin) أنّ جورج دوميزيل (Georges Dumézil) نَبَّهَ إلى خَطَر مثل هذا التمشّي في منهج المقارنة بقوله: «يجب ألا ننخدع البتّة، فهذا اللجوء الضروري إلى التحليل المقارني لا يخلو من خطر؛ ذلك أنّ منهجاً

من هذا النوع يؤدّي بالفعل وبطريقة ضمنية إلى إبراز التماثلات وحجب الاختلاف. وفي الصورة التي تُحلَّلُ فيها الفوارق، فإنّ القصد من ذلك يكون في الأغلب بيانَ أنّ التماثلات أهمُّ من الاختلاف. إنّني أعتقد بأنّه يجب ألا نميّز بطريقة مفرطة انسجام المجموعة المحلَّلَة إلى درجة إتمام البنية الأوّليّة بجلب أكبر عدد من العناصر الممكنة إليها؛ لأنّنا نخشى بهذه الطريقة أن نكوّن نوعاً من النظام المجمَّع يقتضي فيه كلُّ عنصر مُدْمَجٍ ضمَّ عناصر أخرى متقاربة، لكنّها قد تكون غير متجانسة، ولا هي قابلة للمقارنة. إنّنا نتصوّر أنّه بمعرفة الاختلافات وبعلم ما هو خصوصيّ يمكن أن ننجو من هذا الخطر»[1].

إنّ ما ينبغي أن نُنبّه إليه هنا هو الانسياق وراء ما يبدو في الظاهر انسجاماً وتماثلاً منذ الوهلة الأولى بين ظاهرتين أو مفهومين، ولاسيّما إذا ما كان العنصران المعنيان بالمقارنة ينتميان إلى دينين تجمع بينهما أواصرُ قرابةٍ كثيرة مثل الدين اليهودي والدين المسيحي، أو مثل اليهودية والإسلام، أو المسيحية والإسلام، فإذا ذهبنا، على سبيل المثال، إلى القول: إنّ مسألة البنوّة تشترك فيها المسيحية واليهودية، وأنّ الديانة الأولى نشأت في رحم الديانة الثانية، وأنّ صاحب الدّيانة المسيحية عاش في وسط دينيّ يهودي، ومارس الكثير من الطقوس الدينية اليهودية، وأنّ المنظّر الأوّل للمسيحية (الرسول بولس) كان مؤمناً يهوديّاً متعصّباً لدينه جادّاً في اضطهادِ أتباع المسيح، وأنّه لم يعتنق المسيحية إلا بعد نهاية المسيح على وجه الأرض وصعوده إلى السماء؛ إذا ما ذهبنا إلى كلّ هذا فإنّ جميع الأدلّة لا تسوّغ لنا القول بالتماثل في الدلالة بين البنوّة في اليهودية والبنوّة في المسيحيةّ، فعبارة «أبناء الله» في اليهودية لا يُمكن أن تضمّ إلا من كان ينتمي إلى بني إسرائيل الذين يذكر (**الكتاب المقدّس**) (قسم العهد القديم) أنّ الله اصطفاهم دون

---

(1) Michel Meslin, pour une science des religions, p. 160.

سواهم من شعوب الأرض ليكونوا شعبه المصطفى والمقدّس؛ أمّا في المسيحية فتدلّ العبارة على كلّ من آمن بالمسيح وبرسالته، وسار في السبيل الذي سار فيه ابن الله[1]، وتدلّ العبارة الأخيرة (أي: ابن الله) قبل كلّ شيء على يسوع.

إنّ على دارس الأديان المتوسّل بالمنهج المقارني أن يتنبّه إلى ما يمكن أن يكون كامناً في الكثير من أوجه الائتلاف من تنافر؛ لأنّ الكثير من عناصر التماثل الظاهر تحمل دلالات تباين داخليّ؛ ذلك أنّ الدّين اللاحق إذا ما اكتفى بتكرار الدين السابق جزئيّاً أو كليّاً انصهر فيه، وفقد شروط بقائه جزئيّاً أو كليّاً، وأنّ كلّ دين نشأ في ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وجغرافية مخصوصة تأثّر بها، وفعلت فيه، فولد مُحمَّلاً بأماراتها، معبّراً عن أحلام الناس وآمالهم ورؤاهم الموصولة بالوجود وبوضع الإنسان في الكون وبعلاقته بالمعبود، فلئن قالت الديانات التوحيدية الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) بالإله الواحد، فإنّ تصوّرها لهذا المعبود الواحد كانت مختلفة فيه اختلافها في طريقة عبادته حتّى أنّ الكثير من الجدل وسوء التفاهم والخلاف نشأ عن هذا التّصوّر. تقول تيراز آن درووار (Thérèse-Anne Druart): «إنّ المسلمين والمسيحيين يعبدون، إذاً، إلهاً واحداً. لا شكّ في أنّ كلّ المسيحيّين والمسلمين المخلصين والجدّيين يتوجّهون نحو الإله الأوحد، ويقصدون عبادته عبادة حقيقية. غير أنّ طريقة كلّ منهم في فهم هذه العبادة وإدراكها تختلف كثيراً. ولئن كانوا يؤدّون فروض العبادة لإله واحد فهم لا يعبدون في الواقع الإله نفسه. وعلى الرغم من النقاط المشتركة العديدة التي يلتقي حولها فهمهم لتلك العبادة، فإنّ الاختلافات في ما بينهم عميقة»[2]. إنّ نقاط التشابه التي تُخفي اختلافاً مُهمّاً في النصوص المقدّسة

---

(1) انظر معجم اللاهوت الكتابي، مادّة: ابن الله.

(2) درووار، تيريز آن، إله المسيحيين وإله المسلمين: هل هما فعلاً إله واحد؟، مجلّة مواقف، العدد 68/ 1992م، ص56-57.

كثيرة، ويمكن أن نتبيّن ذلك بكلّ يُسر بمعالجة قصص الخلق والطوفان والأنبياء التي نقرؤها في أسفار (**الكتاب المقدّس**) وفي سور (**القرآن**).

يجب على المقارن بين الأديان ألا يكون هدفُه من المقارنة التوفيق بين عناصر لا يمكن التوفيق بينها، ولا طمس نقاط الاختلاف؛ ذلك أنّ من خصائص كلّ دين أن يكون له ما به يتميّز، وإلا لما استمرّ ولانصهر في الدين السابق؛ لأن الأديان لا تنهض إذا لم تأتِ بالجديد ولم تُسهم بعناصر تُضاف إلى الرصيد الدّيني السابق؛ لأنّ الدين ينشأ مُحمَّلاً بقضايا الناس الذين وُلد بينهم وبمشاغلهم. وهذه القضايا والمشاغل تختلف باختلاف الزمان والمكان والمجتمع والثقافة. لذلك جاء كلّ دين معبّراً عن رؤية مخصوصة للعالم والكون، وعن حقيقة نسبية تختلف عن حقائق الأديان الأخرى. وعلى مقارن الأديان أن يعترف بهذه الاختلافات، وألا يقلّل من أهمّيتها، لكن لا ينبغي أن يتحوّل هذا الاعتراف بالخصوصية إلى تفضيل دين على دين آخر، بما أنّ الدين اللاحق أتى بما لم يأتِ به السّابق. يقول حسين أحمد أمين: «لو كانت الأديان جميعاً على اتفاق فيما بينها لما كانت ثمّة حاجة إلى أكثر من دين... وإنّما هي رؤى متباينة، يعكس كلّ واحد منها مفهوماً مخالفاً عن الكون والحياة والسلوك البشري. وما الإله في هذا الدين أو ذاك غير حصيلة مكوّنة لهذه الرؤية المباينة للرؤى الأخرى»[1]. ويضيف حسين أحمد أمين: «والاعتراف بهذه الحقيقة، التي يدركها في قرارة نفسه كلّ ذي دين يؤبه له، خطوة إيجابية ولا غنى عنها في سبيل التعايش الديني والاحترام المتبادل بين أفراد الطوائف الدينية المختلفة، شريطة أن يستقرّ في النفوس مبدأ أساسي: هو أنّ كلّ رؤية تحمل جانباً من الحقيقة لم تركّز عليه سائر الرؤى، وأنّ ثراء الروح البشرية والفكر الإنساني هو في الاطلاع على كنه تلك الرؤى المباينة

---

(1) مجموعة من الباحثين، الواقع الديني اليوم، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 2000م، ص50.

ومحاولة الغوص إلى أعماقها للاستفادة من الجديد الفريد الإبداعي المتميّز فيها، وأنّ معيار رقيّ الفرد وعظمته الروحية هو مدى فهمه وتوفيره لكافة ضرورات الفكر التي أسهمت في تشكل البشرية»[1]. إنّ من الضرورة، إذاً، الاعتراف بالدين الآخر كما هو دون أن يُطلب منه التغيير أو إدخال تعديلات عليه، وأن يُقرأ هذا الدين في سياقه التاريخي والثقافي والحضاري دون إسقاط قيم أو أفكار أو خلفية إيديولوجية خارجة عنه، ومتى توافرت هذه الشروط استطاع العالم أن يعيش في سلم وأمان.

لكن الاختلاف بين الأديان لا نتبيّنُه فقط عندما نقارن ديناً بدين آخر؛ بل يمكن أن يتجلّى لنا عند مقارنة فرقة بأخرى، أو مذهب بمذهب آخر، وفي هذه الحال يكون الاختلاف كامناً في الدين الواحد، وهو اختلاف يرجع إلى اختلاف الرؤى والخلفيات في قراءة النصوص المؤسسة، كما قد يرجع، بالنسبة إلى الكثير من الفرق الإسلامية، إلى تسييس الدّين، أو إلى توظيف الديني في السياسي، ويُعدُّ هذا من أخطر التوجّهات التي يمكن أن ينزلق فيها الفكر الديني، وتنشأ عنها حروب دامية؛ بل نشأت حروب دينية عديدة بسبب تعصّب أتباع كلّ فرقة أو مذهب إلى فرقتهم أو مذهبهم، والصراع بين السنة والشيعة معروف في ماضي المسلمين وفي حاضرهم، وهو صراع دامٍ في الكثير من الأحيان ناتج عن تشبّث كلّ طرفٍ بفهمه الخاصّ وبعدم احترام المخالف له في الرؤية وباحتكار الحقيقة. والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت معروف أيضاً في تاريخ الكنيسة.

إنّنا نؤكّد، من جهة أخرى، أنّ البحث المقارني ينبغي على دارسه؛ لكي يكون بحثاً موضوعيّاً، أن يلتزم **بالحياد الديني** أثناء إجراء المقارنة بين دين ودين آخر، أو بين ظاهرة وظاهرة دينية أخرى تنتمي إلى دين مخالف، وهذا يقتضي من الباحث المقارِن أن يتخلّى عن نزعة المفاضلة بين الأديان، فلا

---

(1) المرجع نفسه، ص50.

يمجّد ديناً ويُهجّن ديناً آخر، ولا يقول بأصالة الأوّل وصحّته واقتباس الثاني من الديانات السابقة وتحريفه، فالقول بالاقتباس أو الأخذ مقولة في حاجة إلى المراجعة؛ لأنّ التشابه بين الأديان لا يدلّ دائماً على الائتلاف التام في الدلالة والرؤى والأبعاد. أمّا القول بالتّحريف فيدلّ على رؤية بسيطة وسطحية إذا ما انتبهنا إلى أنّ جميع الأديان مرّت بمرحلة التداول الشفوي قبل التدوين، بصرف النظر عن طول مدّة النقل الشفوي أو قصرها؛ يُضاف إلى ذلك أنّ بعض الديانات مرّت بمراحل عديدة من التدوين، واختلف مدوّنوها من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وطالت مدّة تداولها الشفوي. وقد أشار سبينوزا إلى أنّ الديانة اليهودية دُوّنت في أزمنة مختلفة، ودوّنها كتّاب مختلفون، لذلك جاء كلّ سفر من أسفار (**الكتاب المقدّس**) معبّراً عن روح العصر الذي دُوّن فيه، وعن بعض ملامح الشخص الذي كتبه. يقول سبينوزا: «لم تدوّن أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاصّ في عصر واحد يسري على كلّ الأزمان؛ بل جاء تدوينها مصادفة، وقُصِد بها أناس معيّنون، ودُوّنت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس، وهذا ما تدلّ عليه رسالات الأنبياء (الذين أرسلوا نذيراً لكفّار عصرهم) وكذلك رسائل الحواريين»[1].

وممّا ينبغي التنبّه إليه، بالنسبة إلى الدارسين المقارنيين، أنّ النصوص المقدّسة لا تقرأ أحياناً في لغاتها الأصلية، وبعض هذه اللغات اندثرت تماماً، وصارت النصوص تقرأ مترجمة، وهو ما يُعمّق المسافة بين الباحث والنصّ، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الدارسين الغربيين، الذين لا يقرؤون هذه النصوص إلا في غير لغاتها الأصلية، أو الدارسين العرب الذين لا يقرؤون الكتاب المقدّس إلا في اللغة العربية، أو الدارسين المسلمين الذين يجهلون اللسان العربي، وهم كثر وموزّعون في بقاع عديدة من العالم

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، القاهرة، 1971م، ص343.

(الهند، باكستان، إندونيسيا، ماليزيا، بعض بلدان أفريقيا...). وتتمّ القراءة في لغة ثانية، وأحياناً ثالثة عن طريق الترجمة. ويمكن للمرء أن يتساءل: إلى أيّ حدّ يمكن للترجمة أن تكون نقلاً أميناً لروح النصّ الأصل؟ وكيف يمكن للترجمة أن تحافظ على النصّ باعتباره معجزة لغوية إبداعية في الأصل، بالنسبة إلى النصّ المقدّس الإسلامي، وقد أبطل شيوخ الأزهر التعبّد بالقرآن في غير لغته الأصلية (أداء الصلاة مثلاً)، وأبطلوا، كذلك، إسلام من يأخذ القرآن في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية؟ فالقرآن بالنسبة إلى هؤلاء الشيوخ لا تجوز ترجمته، أو هو غير قابل للترجمة؛ لأنّ كلّ ترجمة هي تأويل يُضيف فيها المترجم تفكيره البشري إلى الكلام الإلهي، علاوة على تدخّله في صياغة الألفاظ، فَيَبْطُلُ بذلك القول السائد لدى الكثرة المطلقة من المسلمين بأنّ القرآن كلام إلهيّ لفظاً ومعنىً؛ لأنّ كلّ ترجمة تمثّل في الحقيقة فهماً مخصوصاً مقيّداً بثقافة صاحبها وخصائص عصره الاجتماعية والسياسية والثقافية، لذلك كان للنصّ المقدّس الواحد العديد من الترجمات المختلفة.

ولم يُدوَّن نصّ الكتاب المقدّس (هو الآخر) باللغات التي يُتداول بها اليوم، وحتى اللغة التي يقرأ بها تختلف عن لغة التواصل اليومي. إنّ جميع هذه العوامل من شأنها ألا تُيسّر عملية القراءة المباشرة للنصّ، وأن تدعونا إلى إعادة النظر في مقولة التحريف الواردة في القرآن وفي التراث العربي الإسلامي.

لقد وقع أصحاب مصنّفات الفرق في التراث العربي الإسلامي في مزالق إيديولوجية وعقدية عندما تكلّموا في كُتبهم على أديان الآخر المخالف في الملّة، فحصروا الصحة والحقيقة والشمول في الإسلام، ونعتوا الأديان الأخرى بالتحريف والباطل والمحدودية، متخذين من دين الذات معياراً به تُقاس سلامة الديانات الأخرى وجدواها وإيمان أتباعها، غير عابئين بمختلف الظروف التي نشأت فيها تلك الأديان، ولا بالمراحل التاريخية التي مرّت بها، فسقطوا في الآراء الانطباعية المتسرّعة، على الرغم من أنّهم كانوا يؤمنون بأنّ الأديان التوحيدية الكبرى لها مصدر واحد، وأنّ الوحي، الذي

ابتدأ مع أنبياء بني إسرائيل واختتمه نبيّ الإسلام، هو الوحي عينه[1]. ويمكن أن نتبيّن هذا الأسلوب المشحون بالتوتّر والتشنّج من ردّ أبي الفداء الحافظ بن كثير على مقولة البنوّة في عقيدة النصارى، يقول ابن كثير: «ولمّا كانت النّصارى عليهم لعنة الله المتتابعة إلى يوم القيامة من أشهر من قال بهذه المقالة ذُكروا في القرآن كثيراً للردّ عليهم وبيان تناقضهم وقلّة علمهم وكثرة جهلهم، وقد تنوّعت أقوالهم في كفرهم، وذلك أنّ الباطل كثير التشعّب والاختلاف والتناقض»[2].

وقد نشأ علم الكلام مبكّراً في الثقافة العربية الإسلامية، وامتدّت مرحلة «الكلام العلمي أو الميتافيزيقي» من منتصف القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الخامس بحسب التحديد الذي ذكره محمد بوهلال في كتابه (**العقدي والمعرفي في علم الكلام**)[3].

وقد حصر عبد المجيد الشرفي مباحث علم الكلام في مشغلين رئيسين هما:

- جليل الكلام، وهو يتعلّق بالله صفاتٍ وأفعالاً في صلتها بأفعال الإنسان، ويعالج جليل الكلام، كذلك، مسائل النبوّة والوحي والقيامة والآخرة والإيمان والعمل والإمامة[4].

---

(1) انظر المصنفات الآتية:
- الشهرستاني: الملل والنحل.
- البغدادي: الفرق بين الفرق.
- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ت)، ج2، ص72. ونجد أمثلة عديدة لهذه المواقف الانفعالية في «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم وفي «الفرق بين الفرق» للبغدادي.

(3) انظر: بوهلال، محمد، العقدي والمعرفي في علم الكلام، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2008م، ص32.

(4) انظر: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990م، ص40.

- دقيق الكلام/لطيف الكلام/اللطائف، وهو موصول بمباحث فلسفية مثل: الجوهر والعرض والذرة والخلاء والحركة والسكون والزمان والمكان وطبيعة الروح[1].

أما وظائف علم الكلام فقد ضبطها الشرفي في ثلاث هي:

- الاستدلال على العقائد الإسلامية بالسمعيات والعقليات معاً.
- إبعاد ما يمكن أن يعرض لأذهان المؤمنين من شكوك.
- الردّ على اعتراضات المخالفين من الإسلاميين ومن أصحاب المذاهب والأديان الأخرى[2].

وقد رأى الكثير من الباحثين العرب المسلمين والمستشرقين شَبَهاً كبيراً بين علم اللاهوت الغربي وعلم الكلام الإسلامي[3]، فكلا العلمين ينهض على الإيمان وإبعاد الشكّ وعلى التفسير والاستدلال والتمجيد والدفاع واعتماد النصوص المقدّسة وسنّة القدماء مصادر لمباحثهم وردودهم.

لكن مصنفات علم الكلام ومصنّفات الملل والنحل لم ترقَ بالبحث في الأديان إلى تأسيس علم خاص بهذا المجال المعرفي، على الرغم أنّ أصحابها عالجوا بإسهابٍ الأديان الكتابية وغير الكتابية، ولم ينشأ، إلى يومنا هذا، علمٌ للأديان ولا للأديان المقارنة في العالم العربي والإسلامي، على الرغم من حاجة مجتمعات هذه البلدان المؤكّدة لهذا العلم، وعلى الرغم من التقدّم المهمّ الذي حصل لدى علماء الغرب في هذا المجال. صحيح أنّ الاهتمام بالديانات غير الإسلامية، ولاسيما اليهودية والمسيحية، كان «أمراً

---

(1) انظر: المرجع نفسه، ص41.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص41.

(3) يُستثنى من الباحثين المستشرقين يوسف فان إس (Joseph Van Ess)، الذي أثبت أنّ علم الكلام لا يمثّل ظاهرة صميمة في الإسلام، خلافاً لما هو الحال في المسيحية، «وشدّد على ما بين مصطلحيْ الكلام الإسلامي والثيولوجيا المسيحية من اختلاف». انظر: بوهلال، محمد، العقدي والمعرفي... ص23).

مألوفاً لدى العلماء المسلمين إبّان ازدهار الحضارة والثقافة الإسلاميتين. وكان ما يدفع المتكلّمين بالدرجة الأولى إلى معرفة العقائد الأخرى هو الدفاع عن الإسلام و"الإعلام بمناقبه" أو "بمحاسنه"، وردّ "شُبه" المخالفين والطاعنين عليه. لكن حبّ الاطلاع والتوق إلى المعرفة، في حدّ ذاتها، لم يكونا غائبين عن أفق هؤلاء العلماء، ولذلك لم نعدم العروض الموضوعية التي تنأى عن الجدل والمماحكة، وتقدّم للقارئ المسلم بكلّ نزاهة مادّة دسمة للتدبّر والمقارنة الإيجابية»[1]. لكن ما حظ هذا النوع من الدراسات في النصوص العربية التراثية؟

إنّ هذا النوع من الكتابات قليل جدّاً؛ لأنّ أغلب ما صُنّف في هذا الغرض كان يهدف إلى الدفاع والتمجيد والرّدّ والسّجال. ولعلّ أبرز مثال نأى عن هذا التمشّي في التأليف، وسعى صاحبه إلى الالتزام بالحياد والموضوعية، هو كتاب (**الملل والنحل**) لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ)، وقد ذكر منذ المقدّمة أنه اشترط على نفسه التزام الحياد والموضوعية في التأليف. يقول: «وشرطي على نفسي أن أُورد مذهب كلّ فرقة على ما وجدتُه في كتبهم من غير تعصّب لهم، ولا كَسْرٍ عليهم [=تحامل عليهم]، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، ولا أعيّن حقّه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحاتُ الحقّ ونفحات الباطل»[2]. وقد حاول المؤلّف تطبيق هذا المنهج العلمي الملازم للحياد والموضوعية في قسميْ كتابه، فقدّم في القسم الأوّل أصحاب الديانات والملل، وفي القسم الثاني أهل الأهواء والنحل، نائياً بنفسه عن أسلوبي التمجيد والتهجين؛ وهو في نهجه هذا يختلف عن كلّ من

---

(1) في الشأن الديني، ص5.

(2) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2001م، ص11. وقد أكّد حياده في أكثر من موضع في كتابه، انظر: ج2، ص59، 61، 231، 249.

عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ) في كتاب (**الفرق بين الفرق**)، وعن ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) في كتاب (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**)، الذي قال عنه أحمد شمس الدين مقدّم كتابه: «ولا يفوتنا أن نشير إلى حدّة ابن حزم وانفعاله عند عرض آراء خصومه ومناقشتها، حتى ليدفعُه هذا إلى استعمال تعابير أقلّ ما يُقال فيها إنّها جارحة في الكثير من المواضع، كقوله: «فعليهم ما يخرج من أسافلهم»، وقوله: «ولو لم يكن في توراتهم إلا هذه الكذبة وحدها لكفت في أنها موضوعة مبدّلة من حمار في جهله»[1].

إنّ المؤسسة الدينية في العالم العربي والإسلامي مؤسسة متخلّفة، فهي مازالت تروّج خطاباً دينياً متخلّفاً متكرّراً موجّهاً إلى الكثرة المطلقة من العوامّ عبر المساجد والجوامع والقنوات التلفزية المنتشرة في الكثير من البلدان الإسلامية. وجميع هذه المؤسسات تنشر خطاباً مَسْمُوماً لا يعترف أصحابه بحقّ الاختلاف والتنوّع وحرية المعتقد؛ يُضاف إلى ذلك أنّ علم الأديان بمختلف تفريعاته[2] لا يحظى باهتمام كبير في مؤسسات التعليم.

لقد صار من غير المنطقي أن يفسّر دارس الأديان مقاطع الائتلاف ومواطن التشابه في النصوص المقدّسة بواحدية المصدر (مصدر الوحي)، وأن يُعلّل وجوه التنافر بالتحريف الذي لحق بهذه النصوص، وكأنّ هذه النصوص نشأت دُفعة واحدة، وكانت نشأتها معزولة عن جميع الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، التي كانت حافّة بحياة الأفراد والجماعات ومؤثرة فيها زمن إنتاج هذه النصوص. ومن اللافت أنّ علماء الإسلام القدامى قالوا بالتنجيم في (**القرآن**)، وبالجدلية التي كانت قائمة بين

(1) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1999م، المقدّمة، ص4.

(2) نقصد بذلك: علم الأديان المقارنة (تاريخ الأديان)، علم الاجتماع الديني، علم النفس الديني، الأنثروبولوجيا الدينية.

الوحي والواقع زمن تخلّق الخطاب القرآني. يقول بدر الدين الزركشي (ت 794هـ) في (**البرهان في علوم القرآن**): فإن قلتَ: كان في القدرة إذا نزل جُملة أن يحفظه النبيّ ﷺ دُفعة. قلتُ: ليس كلّ ممكن لازم الوقوع، وأيضاً في القرآن أجوبة عن أسئلة، فهو سبب من أسباب تفرّق النزول، ولأنّ بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتّى ذلك إلا في ما أُنزل مفرّقاً»[1]. وقد صنّف علماء الإسلام كُتب أسباب النزول ليصلوا الوحي (أو الكثير من الآيات) بالواقع المعيش الذي نشأ فيه (**القرآن**).

وينبغي على مقارن الأديان أن يتخلّى عن الأحكام المسبقة والأفكار الجاهزة، وأن يُنصت بانتباه شديد إلى ما ينطق به النصّ من الدّاخل، وألا تكون الغاية من المقارنة إبراز المفاضلة بين الأديان ولا إثبات صحّة هذه الملّة وفساد تلك، أو صواب هذه الفرقة وضلال تلك، أو تقدّم هذا الدين وتأخّر ذاك... ولْتكن الغاية فهم النصوص فهماً عميقاً يُنزّلها في سياقها التاريخي والثقافي والحضاري الذي نشأت فيه؛ لكي يتجنّب الإسقاط والتعسّف الناتجين عن القراءة التي لا تراعي مختلف الظروف التي نشأت فيها تلك النصوص، ومتى تحقّق له ذلك ابتعد عن القراءة الإيديولوجية المتسرّعة التي كثيراً ما كانت وبالاً على البشرية، وتسبّبت في إزهاق أرواح بريئة كثيرة.

ولم تنجُ الدراسات الاستشراقية الحديثة والمعاصرة من مثل هذه المزالق عندما اعتقد أصحابها أنّ الدّين، الذي ينتمون إليه، هو الدين الأصيل، وأنّ الإسلام هو دين تنعدم فيه الأصالة، وهو عالة على الديانتين السابقتين، منهما استمدّ مادّته، لكنّه حرّفهما، فأساء فهمهما، وحمَّلَهما أبعاداً جديدة غير صائبة. وتجلّى هذا التمشّي لدى المستشرقين في المقارنات التي عقدوها بين النصّ القرآني من جهة، ونصّي (**العهد القديم**) و(**العهد الجديد**) من جهة

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الكريم، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت، 1988م، ج1، ص231.

ثانية لإبراز مقاطع الائتلاف، وإثبات أخذ النصّ الأخير من النصّين السابقين[1]. لقد ذكر إجناس جولدتسيهر العناصر المكوّنة **للقرآن**، فقال: إنّ ركن الحجّ «احتفظ به محمّد عن الوثنية، لكنّه جعله متّفقاً والتوحيد، وعدّل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية. وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرّفة، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة، كما ينضمّ إلى هذا وذاك شيء من الغنوصية الشرقية، ذلك لأنّ محمداً قد أخذ بجميع ما وجده في اتصاله السطحي الناشئ عن رحلاته التجارية، مهما كانت طبيعة هذا الذي وجده، ثمّ أفاد من هذا دون أيّ تنظيم»[2].

لقد اتّخذ الكثير من المستشرقين نصوص (**الكتاب المقدّس**) وتراث الآباء والقدّيسين قِسْطَاساً به يزِنون مدى أصالة الإسلام وطرافته ليثبتوا للقارئ في النهاية أنّ النصّ المقدّس الإسلامي لا يعدو أن يكون نَسْخاً من التراث الديني اليهودي والمسيحي حيناً، ونقلاً مشوّهاً لهما حيناً آخر.

إنّ النظرة الصائبة تقتضي من مقارن الأديان أن يتعامل مع النصوص الدينية باعتبارها نصوصاً سواسية، يحمل كلٌّ منها دلالة مخصوصة محكومة بظروف نشأتها والناس الذين تقبّلوها، لذلك يجب ألا ننعت هذا الدين بالوضيع وذاك بالرفيع، وهذا بالأصالة والآخر بالتقليد، وهذا بالصحيح

---

(1) انظر المؤلفات الآتية:

- D. Masson, Le Coran et la révélation Judéo -Chrétienne, études comparées.
- D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes.
- Tor Andrae, Les origines de l'Islam et le Christianisme.
- A. Geiger, was hat Mohammed aus dem Judenhume aufgenommen?

(2) جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، عرّبه وعلّق عليه محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، (د.ت)، ص18.

وذاك بالمحرّف، وهذا بالتقدّم وذاك بالتخلّف، فالأديان في منظور علم الاجتماع متساوية، وليس فيها الصحيح والخاطئ؛ لأنّها جميعاً تحمل حقائق، وتُحيل على واقع اجتماعي عاشه الإنسان في مجتمعه وعلى حاجاته اليومية التي تقتضيها حياتُه بين أفراد المجتمع، فيكون الدين بذلك إنتاجاً اجتماعيّاً جماعيّاً. يقول إميل دوركايم (Emile Durkheim): «لا توجد في الحقيقة أديان خاطئة، فجميع الأديان صحيحة، كلّ منها حسب طريقته الخاصّة، وكلّ واحد منها يستجيب لشروط معيّنة من شروط الوجود البشري وإن بطرق مختلفة»[1]. ويضيف دوركايم مؤكّداً العلاقة المتينة بين الدين والفعل الجمعي الاجتماعي: «إنّ الخلاصة العامّة للكتاب[2] الذي سنقرأ هي أنّ الدّين كيان اجتماعيّ تماماً، وأنّ التمثّلات الدينيّة هي تمثّلات جماعيّة تعبّر عن واقع جماعيّ، وأنّ الطقوس هي طُرُقٌ للفعل لا تنشأ إلا وسط فرق مجمّعة، وهي [أي الطقوس] موجّهة نحو إبراز حالات ذهنية لدى هذه الجماعات أو المحافظة عليها أو إعادة تشكيلها»[3]. ويقول محمد حسين فنطر: «لا يوجد دين أرقى من دين»[4].

يقرّ مرسيا إلياد في كتابه (صور ورموز) بوجود طرق عديدة في ممارسة مهنة المؤرّخ بدءاً من تاريخ التقنيات، ووصولاً إلى تاريخ الفكر البشري، لكن لا توجد إلا طريقة واحدة لمباشرة الدين هي أن يتعلّق مؤرخ الأديان بالوقائع

---

(1) - «Il n'y a pas donc, au fond de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon: toutes
- répondent, quoique de manières différentes à des conditions données de l'existence humaine».
- (Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 3).

(2) - Les formes élémentaires de la vie religieuse.

(3) Ibid, p. 13.

(4) M'hamed Hassine Fantar, Le fait religieux à Carthage, in le fait religieux aujourd'hui Beit al-Hikma, 2000 p. 100 «Il n'ya pas de religion supérieure à une autre».

الدينيّة، ويذكّر إلياد هنا بالأهمية التي اكتسبتها أعمال فان دار ليئو (Van der Leeuw)، الذي خدم كثيراً علم الظواهر الدينيّة (La phénomenologie de la religion)، والذي أثارت منشوراته العديدة والقيّمة فائدة متجدّدة لدى الجمهور المثقّف في ما يخصّ تاريخ الأديان بصفة عامّة.

وكان لاكتشاف التحليل النفسي وعلم نفس الأعماق في مرحلة أولى الفائدة نفسها بفضل أعمال كارل يونغ. لذلك لوحظ أنّ الحقل المتّسع لتاريخ الأديان كان يمثّل منجماً لا ينفد من عناصر المقارنة بسلوك النفس الفردية أو الجماعية، وهو سلوك درسه علماء النفس والمحللون، لكن لا أحد يُنكر أنّ استعمال وثائق اجتماعية دينية من هذا النوع من قبل علماء نفس لم يحظَ دائماً بموافقة مؤرّخي الأديان[1].

ويذكر إلياد أنّ كلّ العالم مُجمِع على أنّ الحدث الذهني، بما هو حدث إنساني، يكون ضرورة مشروطاً بكلّ ما يُسهم في صُنع الإنسان بدءاً من التركيب الدّاخلي في الجسم الحي ومن الفزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) إلى اللغة. إنّ الحدث الفكري يفترض، بعبارة أخرى، الكائن البشري الكامل؛ أي: الذّات الفزيولوجية، والإنسان الاجتماعي، والإنسان الاقتصادي، وغير ذلك...[2].

ويرى إلياد أنّ ما يميّز مؤرّخ الأديان من أيّ مؤرّخ آخر أنّ الأوّل يشتغل بوقائع لئن اتّسمت بالتاريخية فإنّها تكشف عن سلوك يتجاوز كثيراً السلوك التاريخي للكائن البشري. وإذا كان الإنسان يوجد دائماً في وضع، فإنّ هذا الوضع ليس دائماً، على الرغم من ذلك، تاريخيّاً؛ أي مكيّفاً باللحظة التاريخية المعيشة فقط. إنّ الإنسان الكامل يعرف وضعيات أخرى علاوة على وضعيته التاريخية، فهو يعرف مثلاً حالة الحُلْم، أو حالة حلم اليقظة، أو

(1) انظر: M. Eliade, Images et symboles, Ed. Gallimard, 1992, p. 36.
(2) Ibid p. 40.

حالة الحزن، أو حالة الشرود الذهني... إلخ. وجميع هذه الحالات ليست حالات تاريخية، على الرغم من كونها أصيلة ومهمّة بالنسبة إلى الوجود البشري كأهمّية الوضعية التاريخية. إنّ الإنسان يعرف إيقاعات زمنية إضافة إلى الزمن التاريخي؛ أي الزمن الخاص به، ويكفيه أن يستمع إلى الموسيقا الرائعة، أو يعشق أو يصلّي لكي يخرج من الحاضر التاريخي، ويندمج من جديد في الحاضر الأبدي للعشق والدين[1].

إنّ الإنسان الديني يمثل الإنسان في كلّيته، وتبعاً لذلك يجب على علم الأديان أن تكون مادّته شاملة؛ أي يجب أن يستعمل النتائج المتوصّل إليها في مختلف مناهج مقاربة الظاهرة الدينية، وأن يُدمجها. إنّ الأمر في علم الأديان لا يكتفي بالإمساك بدلالة الظاهرة الدينية في ثقافة معيّنة وبتفكيك «رسالتها» بعد ذلك، بما أنّ كلّ ظاهرة دينية تتكوّن من «شفرة»؛ بل ينبغي، كذلك، أن ندرس تاريخها ونفهمه؛ أي أن نتبيّن شبكة التغيّرات والتحويرات، ونتبيّن في النهاية إسهامها في الثقافة عامّة[2].

إنّ مؤرخ الأديان يسعى إلى أن يبيّن كيف تمّ الشعور مرّة ثانية بهذه الدلالات، وكيف عيشت في الثقافات المختلفة وفي مراحل تاريخية متنوّعة، وكيف تحوّلت وأُغنيت أو افتقرت عبر التاريخ. إنّ تاريخ الأديان يمكن أن يفتح الطريق على أنثروبولوجيا فلسفية؛ لأنّ المقدّس يمثّل بُعداً كونيّاً، ولأنّ بدايات الثقافة ذات أصل ثاوٍ في التجارب والمعتقدات الدينية[3].

إنّ الإنسان القديم لم يكن لديه من وسائل المعرفة والاطلاع على الآخر ما به يوسّع آفاقه العلمية والمعرفية، ويجعله قريباً من الآخرين عارْفاً بأحوالهم إلا الكتاب والتّرحال، وهما وسيلتان لم تكونا متوافرتين لدى جميع الناس.

---

(1) Ibid p. 40, 41.

(2) M. Eliade, La nostalgie des origines, Ed. Gallimard, 1971 p. 28.

(3) Ibid p. 29.

أمّا الإنسان الحديث والمعاصر فقد توافر لديه من الآلات والتقنيات الحديثة ما يجعل كلّ شيء قريباً منه وفي متناوله، تأتيه المعلومة من كلّ حدب وصوب في دقائق قليلات، وأحياناً في ثوانٍ وهو لم يبرح مكانه، يكفي أن يضغط على أزرار معلومة في الحاسوب حتى تنثال عليه المعارف انثيالاً خفيفاً، أو يمتطي إحدى وسائل النقل السريعة حتى تنزل به في المكان المقصود بعد سفر مريح لا يدوم إلا ساعات قليلات حتى لو كان المكان المقصود قصيّاً.

وقد سنّت البشريّة في القرن العشرين خاصّة مجموعة من القوانين المدافعة عن الإنسان والساهرة على حمايته: حرية التعبير، وحرية المعتقد، وحرية الأقليات... وقد وسّعت جميع هذه الإمكانات الأفق المعرفي لدى الإنسان، وأسهمت في تغيير رؤيته للآخر وللعالم. يقول عبد المجيد الشرفي: «لقد كان التسليم بأفضلية كتاب مّا من أبرز ما يتميّز به موقف المؤمن في المجتمعات التقليدية نظراً إلى عدّة عوامل أهمّها الجهل بالكتب المقدّسة الأخرى، ووطأة الضغط الاجتماعي الذي يعسر معه الخروج عن التفكير السائد في المجتمع، وعدم مزاحمة أديان أخرى لدين الدولة الرسمي المهيمن على كلّ نواحي الحياة. أمّا المجتمعات الحديثة المتميّزة بالخصوص بالتعدّدية المذهبية الفعلية -الإيديولوجية عموماً والدينية بصفة أخصّ- فقد أفرزت وضعاً لا مثيل له في القديم يفرض على الإنسان الاختيار الواعي بين مختلف ما تبلّغه إيّاه الكتب المطبوعة بملايين النسخ ووسائل الإعلام والتثقيف الحديثة المقروءة والمسموعة والمرئية. ويعسر على المؤمن في هذا الوضع الجديد أن يهمل التحديات التي تمثّلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث»[1].

إنّ القول بقَصْر الحقيقة المطلقة على دين من الأديان، مهما يكن هذا الدين، قول مشحون بالتعصّب، ودالّ على ضيق الأفق المعرفي؛ لأنّ الوحي الإلهي بُلّغ في مختلف مراحله التاريخية في لغات بشرية، وإنّ أيّ كلام

(1) الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م، ص101.

بشري (بما في ذلك الكلام المعبّر عن الوحي الإلهي؛ أي: النصوص المقدّسة) لا يقدر على أن يشتمل على كامل الكلام الإلهي، ولا يستطيع أن يعبّر عنه في شموليّته. لذلك لا يمكن للكتب المقدّسة، عهداً قديماً وعهداً جديداً وقرآناً وغيرها من النصوص المقدّسة الأخرى، أن تحاصر الكلام الإلهي في كلّيته؛ لأنّه يفيض عليها، وهو غير متناهٍ، وما حوته هذه الأسفار لا يمثّل في الحقيقة سوى جزء قد يكون ضئيلاً مقارنة بالكمّ غير المتناهي من الكلام الإلهي. والكتب من هذه الناحية قاصرة متناهية مظروفة. أمّا الكلام الإلهي فغير مظروف ولا هو مُتناهٍ. وبما أنّ كلّ كتاب غير قادر على استيعاب فيض الكلام الإلهي، فإنّه لا يمكن للمرء أن ينفي عن كتاب المؤمن من ديانة أخرى أن يكون معبّراً عن جزء من الكلام الإلهي.

إنّ هذه الفكرة من شأنها أن تفتح الأمل في النّظر إلى عقيدة الآخر باعتبارها جزءاً من الكلام الإلهي. ثمّ إنّ هذه الفكرة ذاتها تجد ما يُسوّغها في النّصوص المقدّسة ذاتها، فقد عبّر (**العهد الجديد**) و(**القرآن**) عن أنّ الكلام الإلهي يتجاوز في الحقيقة الكمّ المحدود المضمّن في الكتب: يقول الإنجيلي يوحنّا في نهاية إنجيله: «وهناك أُمُورٌ أخرى كثيرةٌ عَمِلَهَا يَسُوعُ، لا أظنّ أنّها لو دُوِّنَتْ واحدةً فَوَاحِدَةً لما كَانَ العَالَمُ كُلُّهُ يَسَعُ مَا دُوِّنَ من كُتُبٍ». (يوحنّا، 21: 25). ونقرأ في سورة الكهف: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109] .

إنّ الشّاهدين السابقيْن يُؤكّدان أنّ ما يُزعم أنّه اكتمال الوحي أو بلوغ الوحي اكتماله لا يمثّل في الحقيقة سوى نزر قليل من الكلام الإلهي، ومن شأن هذا التصوّر للكلام الإلهي أن يجعل جميع الديانات منفتحاً بعضها على بعض؛ لأنّ أصحاب كلّ دين لن يعتقدوا أنّ في دينهم وحده يتجلّى كلّ الكلام الإلهي، وأنّ هذا الدين ليس سوى جزء من هذا الكلام، وأنّ في دين الآخر جزءاً منه. إنّ من شأن هذا التصوّر للكلام الإلهي أن يحثّ على احترام النصّ الدينيّ لدى جميع الأطراف المنتمية إلى ديانات مختلفة، وأن يمثّل

سبيلاً من سُبُل تيسير التفاهم بين الناس ومن الحوار الرّصين الهادئ بين أطراف لا تنتمي إلى الديانة الواحدة بما أنّ كلّ كتاب أو دين صار لا يحتوي إلا على جزء من الكلام الإلهي.

ومن المطلوب في علم الأديان المقارن أن تكون قراءة النصوص المقدّسة منفتحة على تعدّد المعاني وعلى المناهج الجديدة تفسيراً وتأويلاً. وقد أثبت التاريخ أنّ كلّ قراءة لهذه النصوص كانت، في الماضي، متأثّرة بتجربة العصر الذي تمّت فيه القراءة، فثبات النصّ مادّة؛ أي: على ورق، لا يحيل على ثبوتية المعاني وتكلّسها، وإنّما يُحيل على معانٍ ودلالات متحرّكة متبدّلة متجدّدة بتبدّل القارئ وزمن القراءة وآلياتها. ومن هذا المنطلق تكون كلّ قراءة للنصّ متجدّدة متأثّرة بطبيعة مقتضيات العصر. وإذا ما كانت أغلب القراءات السابقة مطبوعة بمقتضيات عصرها، فسادها الانغلاق والتعصّب والعداوة وعدم الاعتراف بالمخالف دينياً فإنّ من شأن القراءة، التي نشأت في عصر سادت فيه حرية المعتقد والمناداة باحترام دين الآخر والدعوة إلى التسامح والحوار وإلى الحقّ في الوجود والحياة، أن تُنشئ إنتاجاً مطبوعاً بطابع العصر. إنّ كلّ قراءة منفتحة على الآخر من شأنها أن تفتح آفاقاً جديدة من التفاهم والتعارف والتقارب والحوار القائم على الاحترام المتبادل للآخر ولدينه. فإذا فهمنا أنّ الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد لم يصلنا في لغته الأصلية؛ بل وصلنا بعد أن مرّ بالعديد من الترجمات، وإذا فهمنا كذلك أنّ هذا الكتاب مرّ بمراحل شفوية دامت قروناً قبل تدوين أسفاره، وأنّ المدوّنين كانوا كثراً، وهم ينتمون إلى عصور مختلفة، وقد جاء التدوين متأثّراً بالعصر الذي تمّ فيه، وإذا فهمنا أنّ علماء اللاهوت في اليهودية والمسيحية يقولون: إنّ الأسفار المقدّسة كُتبت بلغة البشر، وأنّ علماء الإسلام يقولون بأنّ القرآن دُوّن بلغة قريش، وهو يُقرأ ويُتعبّد به في الكثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية بغير اللسان العربي عن طريق الترجمة، إذا فهمنا كلّ هذا وجب أن نكفّ عن القول بتحريف نصوص **(الكتاب**

المقدّس)، وأنّه لا ضير في اعتراف المسلمين بأنّ **القرآن** يحتوي على نصوص وافدة من اليهودية والمسيحية ومن غيرها؛ إذ لا يوجد في الحقيقة نصّ دون أن يكون خليطاً من النصوص بما في ذلك أسفار (**الكتاب المقدّس**)، فالنصوص بصفة عامّة، والنّصوص المقدّسة بصفة خاصّة، هي جماع نصوص، وهي في عداد النصوص الكونية المتعالية؛ لأنها ضاربة بجذورها في الماضي البعيد وفي الثقافات الكونية المتنوّعة.

المبحث الثالث: بعض أعلام الدراسات الدينية المقارنة:

أ- ماكس ملّر: (Max Müller): تؤكّد بعض المباحث المعاصرة أنّ التأويل القديم يونانياً أو رومانيّاً كان شاهداً على وجود رؤية مقارنية للظواهر الدينية. وكانت تلك الرؤية المقارنية تُعبّر عن نزعة ترى في الأشكال الإثنية (ethnique) المختلفة للألوهية في حال التأنيث والتذكير أُلُوهَةً واحدةً، وإن اختلفت أسماء الآلهة باختلاف الأقوام والشعوب، فالاختلاف في الأسماء التي تُطلق على الآلهة لا يعني البتّة الاختلاف في الدلالة، فالمصطلحات؛ مثل: زيوس (Zeus)، وجوبتير، (Jupiter)، وآمّون (Ammon)، وهُبَل، ألفاظ مختلفة في الحروف والأصوات، وهي ترجع إلى شعوب وأقوام مختلفين، لكنّها تدلّ جميعاً على الألوهة أو الله.

وتذهب المبَاحث الحديثة والمعاصرة إلى القول: إنّ نشأة تاريخ الأديان كانت أثناء القرن التاسع عشر، وقد تمّت هذه النشأة في رحم المقارنية (le comparatisme) وبتأثير منها. لكنّ المنهج المقارني أُدْرج في تاريخ الأديان في مستهلّ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالتحديد سنة (1856م)، وهو تاريخ ظهور كتاب ماكس ملّر (Max Müller) الموسوم بـ (**علم الأسطورة المقارن**) (La mythologie comparée).

وتذهب المباحث الحديثة والمعاصرة، كذلك، إلى أنّ تأثير الاكتشافات اللسانية حول القرابة الموحِّدة للّغات الهندية الأوربية، وحول الأصل المشترك للّغة السنسكريتية واللغة اليونانية، كان كبير الأهمّية في ظهور المنهج

المقارني في تاريخ الأديان. لقد ذهب ماكس ملّر إلى القول: إنّ الأساطير لم تكن سوى تبديل أو تغيير للّغة، ولهذا السبب يمكن أن تُقَارَنَ بنوع من اللّهجات البدائيّة. وقد طبّق ماكس ملّر نتائج هذه الاكتشافات اللسانية أو اللغوية على علم الأسطورة (la mythologie)، فرأى أنّ ما آلت إليه اللغة السنسكريتية، بالنسبة إلى النحو المقارن، هو ما كان ينبغي أن تؤول إليه الميثولوجيا الفيدية (La mythologie védique) بالنسبة إلى علم الأسطورة المقارن.

كان انطلاق ماكس ملّر من المطابقة الأوّلية التي تُشَبِّهُ الأسطورة بمرضٍ في اللغة، وكان يرى أنّ المقارنة بين الأساطير غير قابلة للتطبيق إلا في الحالة التي كانت عليها المقارنة اللسانية[1]. وقد تمّ التوصّل من خلال هذه الرؤية إلى تصوّر فكرة مُفَادُهَا وجودُ دينٍ مشتركٍ لجميع الشعوب الآرية، وذلك بممارسة اختزال للظواهر الدينية الملاحظة لدى هذه الشعوب في مقولة واحدة نُعِتت بالبدائية بسبب وجود أثرٍ لها في أقدم أشكال اللغة[2]. لقد كانت الوحدة الدينية نتيجة طبيعية لوحدة اللغات الهندية الأوربية، فتأكد وجود إله أكبر (Dieu Suprême) مشترك بين جميع الأسرة الآرية يسمّى زيوس (Zeus) لدى اليونان وجوبيتر (Jupiter) لدى الرومان، وفارونا لدى الهنود، وأهورامزد في إيران، وطور (Thor) لدى سكان إسكندنافيا[3]، فمن ديوس بِتر (Dyaus Peter) السنسكريتي إلى زيوس باتر (Zeus Pater)، وإلى جوبيتر (Jupiter) كانت الألوهة الأساسية تبرز نفسها للسماء (الأب (Ciel-père)) وهي الألوهة ذاتُها في جميع العالم الهندي الأوربي.

وقد كان على الدراسات اللاحقة في اللسانيات المقارنة أن تُبيّن أنّ القرابة في المصطلحات التعبيرية، التي تنتمي إليها الألفاظ المطبّقة على

(1) انظر: Pour une science des religions, pp. 153, 154.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص154.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص154.

الآلهة، هي التي تُظهر المشترك المفهومي. وقد أبانت ألفاظ من نوع (devah) و(deevo) و(Dios) و(deus) عن معنى اللمعان (le brillant)، والنهار (le jour)، والسماء ذات النور (ciel lumineux)، فهذه الألفاظ تفضي إلى متصوَّر دينيّ مهمّ ومشترك لدى الشعوب الهندية الأوربية. لكن من نقائص هذا المنهج المقارنيّ أنّه شديد الفصل لأنّه لا يسمح إلا بالمقارنة بين الأساطير في ما بينها، وهذه الأساطير تنتمي إلى الثقافة اللغوية نفسها[1].

ب- **جيمس جورج فريزر** (J.G. Frazer) (**1854- 1941م**): نشأ مع بداية القرن العشرين منهج مقارنيّ تاريخيّ، وكان للنظريات التطوّرية (Théorie évolutionniste) وللنمو الدينيّ لدى البشريّة تأثيرهما المهمّ في ظهور هذا المنهج. ولم يكن هذا المنهج المقارني التاريخي منفصلاً عن التحاليل الأنثروبولوجيّة في المدرسة الإحيائية (L'animisme)، وقد كَوَّنَ قطاعاً مهمّاً في التاريخ المقارن، وكان من بين أعلام هذا المنهج ج. ج. فريزر (Frazer) في كتابه (**بَلْدَرْ الرائع: دراسة مقارَنَة في تاريخ الأديان**) (Balder le magnifique, étude comparée d'histoire des religions)، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية سنة (1931م). ويُعَدُّ جيمس جورج فريزر (Sir James Georges Frazer) من بين العلماء الكلاسيكيين والأنثروبولوجيين البريطانيين. كان متأثّراً بكتاب (**الثقافة البدائية**) (la culture primitive) الذي ألّفه إدوارد تايلر (Edward Tylor) سنة (1871م). وكان كتاب (**الغصن الذهبي**) (Le rameau d'or/Golden Bough) أهمّ مؤلّفات

---

(1) انظر: Pour une science des religions, p. 154.
وانظر:
Emile Burnouf, La science des religions, p. 22: «Le nom de dieu tire son origine du latin deus qui est le sanscrit dêva. Ce dernier vient de la racine div, qui veut dire briller et qui s'applique soit à l'éclat des objets éclairés, soit à celui de la lumière et du ciel resplendissant, de telle sorte que les hommes pourraient bien n'avoir en réalité que l'idée de lumière pendant qu'ils croient posséder la notion de Dieu».

فريزر (Frazer). نُشر الكتاب سنة (1900م)، وكان عبارة عن محاولة في إعادة بناء نظرية التطوّر التدريجيّ للفكر البشري والعادات من خلال دراسة المراحل الآتية: السحر والعلم والدين. ذهب فريزر إلى القول: إنّ العلم شبيه بالسحر في إنجازه أغراضاً مخصوصة للإنسان، لكنه يختلف عن السحر في الفرضيات والتقنيات الخاصة التي تُوظّف في تسخير الطبيعة والسيطرة عليها. أمّا الدين فيمثّل عنده استرضاء واستعطافاً للقوى المتفوّقة على الإنسان[1].

سعى هذا المنهج المقارني التاريخي إلى تقريب الظواهر الدينية وتصنيفها طبقاً لتعقيداتها الكبيرة نسبيّاً[2]، وكان يُفسّر ظهور أنماط عالية بوساطة نوع من الحيوية الداخلية أو الحركية الداخلية. وفي سنة (1908م) عرَّفَ غُبْلاي دافيلا (Goblet d'Aviella) المقارنية (le comparatisme) في المؤتمر الثالث المنعقد في أكسفورد على النحو الآتي: «هو منهج يُتَلَافَى فيه النقص في المعلومات حول التاريخ المتواصل لعقيدة أو لمؤسسة في عِرْقٍ (race) أو مجتمع بوساطة وقائع مُستعارة من أوساط وأزمنة أخرى»[3]. ونتبيّن من هذا التعريف أنّه يسعى بطريقة ضمنية إلى القول بالاعتقاد بتطوّر مُشابه لجميع الأنظمة الدينية لدى البشرية، هذه الأنظمة التي تتطوّر طبقاً لسيرورة مماثلة من العبادة الأكثر بدائية إلى الدين المكين، ومن الإحيائية إلى التوحيد مروراً بتعدّد الآلهة بقطع النظر عن المراحل الوسيطة، فيكون مسار الأنظمة الدينية على النحو الآتي:

الإحيائية ← تعدّد الآلهة ← التوحيد

L'animise ← Le polythéisme ← Le monothéisme

---

(1) انظر: ميشيل، دينكن، معجم علم الاجتماع، تعريب إحسان محمد الحَسَن، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م، ص145-146.

(2) انظر: Pour une science des religions, pp. 154, 155.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص155.

لقد كان المنهج المقارني أمراً ضروريّاً في المبحث الدّيني في تلك المرحلة التاريخية، وكان الأمر يتعلّق، قبل كلّ شيء، بإدراك عالم دينيّ ذي وجوه متعدّدة في ثقافات تاريخية متنوّعة وبالمقارنة بينها، وكان مطلوباً من كلّ تاريخ للأديان أن يكون مقارنيّاً، وكان مطلوباً أيضاً الاحتراسُ ممّا يتبدّى، منذ الوهلة الأولى، من تماثلات سطحية من جهة، ومن السعي إلى صَهْرٍ أو تذويب خصوصية التجارب الدينيّة المعيشة أثناء المقارنة من جهة أخرى. إنّ الرأي الصّائب في هذه الحال هو الذي يرى صاحبُه أنّ المقارنة المُطعَّمةَ بالتاريخ والمحترِمَة للأصول (أي: أصول الظاهرة) هي وحدها التي تسمح بفهم علل هذا النوع من الإبداع، وهذا النوع من الممارسات الدينية، بإرجاعها إلى الثقافة التي تجلّت فيها؛ ذلك أنّ المقارنية التاريخية لا تُعْنَى بإقامة تماثلات بين الظواهر المدروسة بقدر ما تسعى إلى اكتشاف الفوارق أو الاختلافات بين الظواهر التي تبدو في الظاهر متماثلة[1].

يذكر مسلان في كتابه (**من أجل علم للأديان**) أنّ طقس الرّش بالماء المقدّس (l'aspersion) منتشر انتشاراً واسعاً في بلدان حوض البحر المتوسط القديمة وعند الهنود البُويبْلُو (Les indiens Pueblos). لكن هذا الطقس الواسع الانتشار لا يحمل، في حدّ ذاته، أيّ دلالة خاصّة، غير أنّ بإمكان هذه الطقوس (طقوس رشّ الماء) أن تحمل دلالة مخصوصة بالمقدار الذي تُوجد فيه أنماطٌ من الاحتفالات تندرج ضمنها هذه الطقوس باعتبارها جزءاً مُكَوِّناً؛ مثل: طقس الزواج، وطقس الحماية من الأرواح الشرّيرة والسحر المُنْزِلِ للمطر... إلخ.

إنّه من غير المفيد، إذاً، مقارنة التماثلات المادّية المتنوّعة لطقوس رشّ الماء المقدّس هذه، فهذه الطقوس تكشف عن دلالتها في علاقتها بمجموع محدّد ومنزّل في إطار ثقافة مخصوصة، وليس في الواقع الذي تكون فيه هذه

(1) انظر: المرجع نفسه، ص155.

الطقوس منتشرة عامّةً ومتماثلة مادّيّاً في عدد من الثقافات. فمقارنة طقوس الرّش بالماء لا ينبغي أن تتمّ بين هذه الطقوس معزولةً عن سياقها بطريقة اعتباطيّة؛ بل ينبغي أن تقع المقارنة في مستوى وظيفتها في شعائرية الزواج والخصوبة والإدماج (Agrégation) والمُسَارَّة (Initiation)... إلخ. لذلك يتبيّن لنا أنّ معنى ظاهرة دينيّة مّا لا يمكن تحديده إلا في إطار علاقة هذه الظاهرة بجميع العناصر الأخرى المكَوِّنَة للمجموعة التي أُدْرِجَتْ ضمنها، فينشأ عن ذلك أنّ كلّ منهج مقارني يكون منفتحاً بالضرورة على بحث في البُنى. إنّ هذا التمشّي الذي ينطلق من علم الأسطورة المقارَن في اتّجاه تاريخ بُنى الفكر هو ما تَحَقَّقَ في أعمال جورج دوميزيل (Georges Dumézil) في القرن العشرين[1].

ج- إسهام جورج دوميزيل في المقارنية: جورج دوميزيل لغوي ينحدر من آفاق فريزر (Frazer) في علم الأسطورة المقارن، نهض بعمل جبّار أفضى به إلى النظر إلى الإنسان في أبعاده العميقة. وقد أظهرت مقارنة الأساطير والشعائر والملاحم الهندية الأوربية بُنًى فكرية متماثلة تُدرك من خلال خطابات الإنسان حول العالم والآلهة[2].

تُعَدُّ فكرةُ الإرث الهندي الأوربّي، الذي ترك إيديولوجيا وظائفية وترتيبية الجزءَ الأساسيَّ في عمل دوميزيل، الذي أعدَّ تقنيةً جديدة في الدراسات المقارنة للمجتمعات الهندية الأوربية منذ سنة (1938م) بفضل تمكّنه اللساني وعمله الدّؤوب، فهو لم ينفكّ يُعمّقُ تصوّره الأصلي لإيديولوجيا قائمةٍ على اللّعب المنسجم أو المتناقض لثلاث وظائف كبيرة وترتيبية، ولم ينفكّ كذلك عن إعادة طرح هذا التصوّر وإكماله، وهذه الوظائف الثلاث هي:

- السلطة السحرية والقانونية.

(1) انظر: Pour une science des religions, pp. 155, 156.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص156.

- القوّة الطبيعيّة/ الفيزيائية المنطبقة على الحرب.
- الخصوبة، وهي خاضعة للوظيفتين الأخريين وضرورية لازدهارهما[1].

غير أنّ هذه الوظائف ليست مقصورة على الهنود الأوربيين دون سواهم، وإنّما يُمكن أن نجدها مشكَّلَةً بوضوح نسبيّ في عدد من المجتمعات القديمة. لكنّ هذه المقارنة، التي تُسلَك في مستوى الأساطير والطقوس وعلم اللاهوت، تُمَكِّنُ من تأكيد أنّ الهنود الأوربّيين كانوا قد نظّموا، قبل تفرّقهم، هذا الواقع حول هذا الرسم ثلاثي الوظائف الذي يبدو باعتباره البنية الجوهرية للروح الهندية الأوربية[2].

إنّنا إذا اعتمدنا مجالاً من مجالات التحليل المفضّل عند جورج دوميزيل، وهو المجال الذي تجلّى فيه هذا الإرث بوضوح أكثر، وهو مجال روما، فإنّنا سنفهم بكيفية أفضل أهمية الثورة التي تفترضها هذه الأطروحة بالنسبة إلى التاريخ التقليدي. إنّ الأحداث الملاحظة للأصول الرومانية لا تظهر إلى حدّ الساعة إلا باعتبارها بدايات لتاريخ نسبةُ فَهْمِهِ ضعيفةٌ، ونحن لا نقدر على مطابقته للشهادات المادية المختلفة إلا بصعوبات كبيرة، أمّا التحليل الدوميزيلي فيُبيّن أنّ هذه الوقائع نفسها لا تجد تفسيراً مَرْضيّاً إلا إذا اعتبرناها نتائج إرث هندي أوربّي نَمَا وتَبدَّلَ في وسط عرقيّ/ إثْني لدى اللاتين (les Latins)، ويرى دوميزيل أنّ ما نُدْرِكُهُ في رُوما هو علم لاهوت مجرّد يُرتّبُ الآلهة التي ليس لها مغامرات من جهة، وتاريخٌ للأصول يروي مغامرات نموذجية للبشر الذين يتطابقون مع الآلهة بوساطة طابَعِهِمْ ووظائفهم الاجتماعية من جهة أخرى.

إنّ هذا التأريخ للأساطير وهذا الخلق لأنماط بشرية مثالية

---

(1) انظر:

Georges Dumézil, Mythes et Dieux des Indo-Européens, Flammarion, 1992, pp. 81-115.

(2) انظر: Pour une science des religions, p. 157.

(Paradigmatique) يُمكن أن نجدهما في الملاحم السكندنافية، لذلك يبدو من العاديّ أن نرى أنّ التحليل المقارَنَ يعود القهقرى في الزّمن أكثر قدر ممكن في سبيل البحث عن نموذج أصليّ (prototype) لكي نفهم الصيغ المختلفة للتّمثّلات الإيديولوجية والدينية المتعلقة بأسس المدنية. وبعبارة أخرى، يجب أن نقوم، في مختلف القطاعات الإثنية/العرقية والثقافية أنّى نما إرثُها المشترك، بتأويل اللغة المخصوصة التي عبّر بوساطتها الهنود الأوربيون بكيفية ضمنية، في أغلب الأحيان، عن البنية ذات الأقسام الثلاثة التي تمثّل علامة عبقريتهم الخاصّة.

إنّ التمشّي الذي توخّاه دوميزيل يندرج في إطار التوجّه اللّساني، فاللغوي، عندما يدرس اللغاتِ المتقاربَةَ وراثيّاً، يُمكنه أن يستنتج من المقارنة بينها عدداً من المعطيات حول أصلها المشترك، ومثل هذا التمشّي يختلف عن تمشّي المؤرخ. إنّ البحث في البنية ذات الوظيفة الثلاثية الأساسية تُنَزِّلُ بالضرورة تحليل الدّلائل وتشرحها في مستوى أعمق من مستوى الأحداث وفي تُربة أقدَمَ من التربة التي يتطوّر فيها تسلسل الأحداث ونتائجها، وهي (أي: التربة) تُكوِّنُ المُعطى التجريبي للتاريخ. ومن الواضح أنّ هذا التاريخ يظهر على أنّه المسؤول الأكبر عن تغيير البنية الأساسية. لكن يمكن أن نتساءل هنا عن معنى البنية عند دوميزيل؟

إنّ ما يعنيه دوميزيل بكلمة «بنية» (structure) هو التمثّل المترابط والمنطقي الذي يكوّنه الهنود الأوربيون عن الواقع الذي يعيشون فيه. إنّ معنى نظامهم التمثّلي يُقَدَّمُ في شكل التقسيم الثلاثي الذي يعْمَل باعتباره عنصراً مُحَدِّداً لمجموعة لا يُمكن تفسير كلّ قسمٍ فيها إلا بنوع العلاقات التي تربطه بجميع الأقسام الأخرى.

وقد بيّنَ دوميزيل بطريقة واضحة في كتابه (**الأسطورة والملحمة**) (Mythe et épopée) كيف تُصَوَّرُ كلّ وظيفة من الوظائف الثلاث في السياق الهندي، وفي السياق الروماني، وعند النّارطيين (Les Nartes) بوساطة شخصية أو

مجموعة من الشخصيات تكون لها مع الآخرين علاقاتُ مواقعَ وأفعالٌ مطابقةٌ للعلاقات المطابقة لها لدى أصحاب المسؤوليات الأسطورية أو الاجتماعية التي يضطلعون بها في المدينة(1).

إنّ التمفصلات (Les articulations) المختلفة لمستويات البنية الأساسية الثلاثة تُبينُ عن سلسلة كاملة من طرق التفكير الأصيلة ومن المفاهيم يُحَدِّدُ تركِيبُها مجموعةً بشريةً طقسيةً ومؤسساتيةً خاصّة. إنّ البنية ثلاثية الوظائف ليست، إذاً، شكلاً ثابتاً البتّة، وإنّما هي نظام ذو تنويعات كثيرة، وهي مجموعة من الموضوعات أو المحاور الثقافية المرتبطة بإحدى الوظائف الثلاث وبمختلف وجوهها بالنسبة إلى كلّ واحدة منها.

لقد ميّزنا في هذا المبحث علم الأديان من علم اللّاهوت؛ فلئن نهض العلم الأوّل على الموضوعيّة والحياد الإيماني، فإنّ الثاني كان ينهض على المفاضلة بين المذاهب والأديان وعلى الدّفاع عن معتقدات الذات بالحجج، وينتهي إلى التمجيد وتبنّي الأطروحات التي انطلق منها. وهو شبيه في تمشّيه هذا بعلم الكلام في الفكر العربي الإسلامي. أمّا الدراسات العلمية في الأديان المقارنة فلم تظهر إلا في القرن التاسع عشر في الغرب. أمّا ما ظهر من مصنّفات في الأديان لدى العرب القدامى فلم يَرْقَ إلى مرتبة العلم بسبب طغيان روح المفاضلة، واتّخاذ دين الذات معياراً به تُقاس صحة الأديان الأخرى وسلامتها من التحريف. وقد زلّت قدم الكثير من الباحثين المستشرقين عندما حكّموا اليهودية والمسيحيّة في نظرتهم إلى الأديان الأخرى. لذلك دُعي علماء الأديان المقارنة إلى الالتزام بالحياد الديني وعدم السقوط في المزالق التي تبتعد بالدراسات في الأديان عن صفة العلميّة. يقول إميل بورنوف: «إنّ أيّ علم (وعلم الأديان أكثرها) يتطلّب فكراً حرّاً ومجرّداً من الأفكار المسبقة. ومثلما يتوجّه هذا العلم إلى البراهمي في الهند، وإلى

---

(1) انظر: .Pour une science des religions, p. 158

البوذي في سِيَام أو في الصين، تَوَجُّهَه إلى المسيحي في أوربّا، فإنّه من الضروري أن يحتفظ كلّ واحد بإيمانه في قلبه، وأن يسمح لفكره باتباع المسالك التي يفتحها أمامه عقلُهُ، وهي مسالك ليست أقلّ وثوقاً ولا أقلّ وجوباً من تلك التي يفتحها أمامه الإيمان. إنّ علم الأديان لا يملك نقاط اشتراك مع السّجال الديني، فالناس الذين يُعدّون، منذ ما يزيد على نصف قرن، عناصره [عناصر هذا العلم] ليسوا أعداء لأيّ دين مخصوص، ولا هم يهاجمون أيّ تعبّد، ولهم الحقّ في التسامح نفسه»[1].



(1) E. Burnouf, La science des religions, p. 3.

الفصل الثاني

العهد القديم في النصوص الإسلامية

نُعنى في هذا الفصل بمعالجة قضيّتين رئيستين تتعلّقان بحضور النصوص التوراتية في (**القرآن**)، فندرس في المبحث الأوّل كيفيات استرجاع النصّ المقدّس الإسلامي لمقاطع من نصوص (**العهد القديم**)، ومختلف التحويلات التي أُدخلت عليها لتستقرّ في النصّ المتقبّل لها، وندرس، كذلك، الوظائف أو الغايات من هذا الاستحضار. أمّا المبحث الثاني فسنهتمّ فيه بمقارنة الإله القرآني بالإله التوراتي، لنجيب عن سؤال على غاية كبيرة من الأهميّة هو: هل الإله القرآني هو الإله التوراتي؟ ما الذي يجمعهما؟ فيم يختلفان؟ وهل يجوز لنا القول: إنّ القرآن تجاوز الصورة المرسومة للإله التوراتي ليصوغ صورة ذهنية مجرّدة للألوهيّة؟

المبحث الأوّل: المرجعيّة التوراتية في النصّ القرآني:

ورد لفظ «التوراة» (17) مرّة في القرآن المدني، ومرّة واحدة في القرآن المكّي[1]، والقرآن عندما يُطلق هذا اللفظ إنّما يقصد الخمسة الأولى من أسفار (**العهد القديم**)، وهي: التكوين، والخروج، والعدد، واللاويون،

(1) انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادّة: التوراة.

والتثنية، و«**التوراة**» تعني عند المفسّرين المسلمين الوحي المنزل على النبيّ موسى[1]؛ والعودة إلى هذه الأسفار مهمّة جدّاً في فهم المسلمين للنصّ القرآني؛ لأنّ نصوصها حاضرة بكثافة عجيبة فيه من جهة، ولأنّنا نرى، من جهة أخرى، أنّه لا يوجد نصّ ينهض على فراغ، وأنّ النصّ الدينيّ بصفة عامّة، والنصّ المقدّس بصفة خاصّة، نصّ جمع تتداخل فيه النّصوص والثقافات والحضارات، وهو دائم الانفتاح على مطلق الدلالات. ونُشير في هذا التقديم الموجز إلى أنّ هذا المقال لا يهدف إلى معالجة مسألة حضور «التوراة» في القرآن من جميع التجليات والنواحي بقدر ما يرمي إلى إبراز كيفيّات هذا الحضور اعتماداً على أمثلة محدّدة.

1- انخراط القرآن في الوحيين السابقين:

يُعْلنُ (**القرآن**) في العديد من المواضع أنّه وحيٌ ينخرط في الوحْيَيْن التوحيدِيّيْن السابقين: اليهودي والمسيحي من حيث المصدر (= هو كلام الله المُنْزَلُ على الأنبياء)، ومن حيث الغاية (= الوحيُ يرمي إلى هداية الناس إلى الصراط المستقيم)، فالإسلام يُدرَج في إطار الديانات التوحيدية الثلاث، ومحمّد نَبيُّه يمثّل آخر حلْقَةٍ في سلسلة الأنبياء السابقين المُوحَى إليهم؛ وقد دعا اليَهودَ والنّصارى إلى الإيمان بنُبُوّتِهِ مثلما آمن هو بنبوّة أنبياء بني إسرائيل، ودعا المسلمين إلى الإيمان بها: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النِّسَاء: 163]. وجعل الإسلامُ الإيمانَ بالأنبياء السابقين وكُتُبِهِمْ رُكْناً أسَاسِياً من أركان الدّين: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النِّسَاء: 136].

ويُورد (**القرآن**) أسماء أعلام (**العهد القديم**) و(**العهد الجديد**): نوح

(1) انظر تفسير الطبري للآية الثالثة من سورة آل عمران، في: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001م.

وإبراهيم ولوط وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وداود وسُليمان... وزكريا ويحيى ومريم وعيسى... ويتفاوت هؤلاء الأشخاص من حيث عدد إيراد أسمائهم: (موسى 136 مرّة، وعيسى 25 مرّة، وسليمان 17 مرّة، ويعقوب 16 مرّة، ومريم 36 مرّة، ويحيى 5 مرّات...).

ويذكر القرآن أسماء الكُتُب المُنْزَلَة على أنبياء **(العهد القديم)** و**(العهد الجديد)**، فيُشير إلى صحف إبراهيم وموسى، و**زبور** داود، و**التوراة**، و**الإنجيل**، ويَعْرِضُ في العديد من المواضع مفاهيم كثيرةً أَسَّسَتْها الديانتان السابقتان، فَيَتحدَّث مثلاً عن تفضيل الله بني إسرائيل، وعن النِّعمِ الّتي أغْدَقَهَا عليهم، فيذكر المَنَّ والسّلوى ومُعجزاتِ الأنبياء مثل معجزة العصا واليد، وإبراء المرضى، وإحياء الموتى...

لكنّ تداخل النصوص في **(القرآن)** يتخطّى مجرّد استعمال الأشخاص والمفاهيم المتوافرة في العهدين القديم والجديد ليستعيد، في العديد من المواضع، القَصَصَ الدينيّ اليهودي والنّصراني، ولاسيما القَصَصَ النّبويّ حتى أنه يُخَيَّلُ إلينا أحياناً أنّ القصّة النّبويّة التوراتية حاضرةٌ بكامل عناصرها في النَصِّ القرآني، وأنّنا نقرأ قصّةً مُماثِلَةً لقصّة سابِقَةٍ وردت في أحد أسفار **(العهد القديم)**، وقد يتساءَلُ المرءُ أحْيانَاً عن الفرق بين ما يقرؤه في **(التوراة)** حول قصّة لوط وإبراهيم ويُوسف وموسى وبين ما يُطالعُهُ في **(القرآن)**؟

2- بنية القصص:

تبدأ قصّة لوط في (سفر التكوين) بقدوم ثلاثة كائناتٍ إلى إبراهيم، ويُفْهَمُ من سياق النصّ أنّ الكائناتِ الثلاثةَ هي الرَّبُّ يَصْحَبُهُ مَلَكَانِ، فيستضيفُهُم إبراهيم الذي يُبَشِّرُهُ الرَّبُّ أثناء هذه الزِّيارة بميلاد غُلَام (=إسحاق) من سارّة، بَعْدَ أنْ بلغَتْ هي وإبراهيم من العُمُرِ عتِيّاً. وبعد تناول الطّعام غادرَ ثلاثَتُهُمْ بيتَ إبراهيم بعد أن أعْلَمَهُ الرَّبُّ أنّهم مُقبِلُونَ على تَدْميرِ قَرْيَتَيْ سَدُوم وعمورة بمظالم أهلها. لكنّ إبراهيم يتدخّل لدى الربّ لِيَصْفَح عن أهل سدوم موطن

لوطٍ ابنِ أخي إبراهيم، وينْجَحُ في إقناعه بالصفح عن أهل القرية إنْ وَجَدَ فيها عَشَرَةً من الناس البررة على الأقلّ.

ويتحوّل الملاكان إلى سَدُوم ويَنْزِلَانِ ببيت لوط الذي ألَحَّ عليهما لكيْ يقْضيا الليل ضيفين عنده، وقد أعَدَّ لهُمَا طَعاماً. وقبل النوم حاصر قومُ لوط البيتَ، وطلبوا أن يُخْرِجَ لَهُم الضيفَين للّوَاطِ، لكنَّ لوطاً عَرَضَ عليهم ابنتيْهِ ليَفعلوا بِهِمَا ما شاؤوا مُقابل ترك سبيل الضيفين، غير أنّ القوم تَمسَّكُوا بمطلبهم، وتَقَدَّموا نحو الباب ليُحطّموه، عندئذٍ أَدْخَلَ المَلَاكَانِ لُوطاً وضَرَبَا قَومَهُ بالعمى، فعجزوا عن معرفة الباب، وأمر المَلَاكَانِ لُوطاً بالخروج مع أقربائه من القرية؛ لأنّ الهلاكَ حالٌّ بأهلها، فأسْرَى لوط وأهله عند الفجر طالبين النجاة. وأثناء رحلة النجاة التفتَتْ زَوْجَتُهُ إلى الخلف، فحلَّتْ بها الكارثة، وتَحَوَّلَتْ عَمُوداً من الملح. أمّا القرية فَدُمِّرَتْ وقُلِبَ عَاليهَا سَافِلَهَا.

وتتحرّك الأحداث في (**القرآن**) بحسب المسار نفسه تقريباً[1]؛ فتُذْكَرُ زيارةُ الرّسُل لإبراهيم وإقراؤه لَهُم[2]، والبِشَارَة بميلاد غُلام على الرغم من تقدّم إبراهيم وزوجته في السنّ، ومجادلةُ إبراهيم للرّسل في أمر لوط، وإقبالُ قوم لوط إلى بيته ومُطالَبَتُهُمْ بالضيوف، فيَعرِضُ عليهم ابْنَتَيْهِ، فيرفُضُونَ العَرْضَ، عندئذٍ يتدخّل الرُّسُلُ ويأمُرُونَ لُوطاً بالإسراء مع أهله، وبعْدَها يتِمُّ تدمير القرية وهلاك القوم، ومن بينهم امرأة لوط.

ويتكثّف التّشابُهُ بين النصين التوراتي والقرآني أثناء إيراد قصّة النّبيّ موسى[3]؛ يُفْتَتَحُ (سفر الخروج) بذكر موت يوسف، واستعباد المصريين بني إسرائيل، وأمرِ فرعونَ بتقتيل أبنائهم الذكور واستحياء الإناث. ويُولَدُ مُوسَى

---

(1) انظر سورة هود من الآية 69 إلى 83 وسورة الحجر من الآية 51 إلى 77.

(2) ذَبَحَ لهم إبراهيم عجلاً، وهي الذبيحة نفسها المذكورة في سفر التكوين.

(3) انظر سفر الخروج من الأصحاح 1 إلى الأصحاح 14، وسورة القصص من الآية 1 إلى 50 وسورة طه من الآية 9 إلى 99.

فتُلقيه أمُّهُ في النهر خوفاً عليه من القتل، فتعْثُرُ عليه ابنةُ فرعون أثناء استحمامها في النّهر. ولمّا كانت أختُ مُوسى تَقُصُّ أثَرَهُ قالت لابنة فرعون: «هل أَذْهَبُ وأدْعُو لكِ مُرْضِعَةً من العبرانيات لتُرضِعَ لَكِ الوَلَدَ»[1]، فوافقت ابنةُ فرعون، ورُدَّ مُوسى إلى أُمّه لترضعه وترعاه مقابل أُجْرةٍ. ولمّا كَبُرَ جاءتْ به أمُّهُ إلى بيت فرعون، وسلَّمَتْهُ إلى ابنته التي تَبَنَّتْهُ ودَعَتْهُ مُوسى (أي المُنْتَشَل). ثمّ خرج موسى لينظر حال العبرانيين، فشاهد مصريّاً يَضْرِبُ عبرانيّاً، فَعَمَدَ إلى قتل المصريّ وطَمْرِهِ في الرّمْلِ، وفي اليوم الموالي شاهد موسى عبرانيين يَتَنَازَعان، فأَنَّبَ الرجلَ الظالمَ، لكنّ الرجل أنكر عليه كلامَهُ وخاطبه: «منْ أَقَامَكَ رئيساً وقاضياً علينا؟ أعازِمٌ أنْتَ على قَتْلي كما قَتَلْتَ المصريَّ؟»[2].

وهدّد فرعونُ بقتل مُوسَى بسبب فِعْلَتِهِ مع المصري، ففرّ إلى أرْض مَدْيانَ، فلمّا بلغها وجَدَ بَنَاتِ كاهنِ مَدْيان يَسْتَقِينَ، فساعدهُنَّ، وسَقَى غَنَمَهُنَّ، وتزوّج إحداهنَّ، وتكفّل برعيِ غَنَم وَالِدِهِنّ، «وهُنالِكَ تَجَلَّى له ملاك الرَّبِّ بلهيب نارٍ وسط عُلَّيقَةٍ، فنظر مُوسَى، وإذا بالعُلَّيقَةِ تَتَّقِدُ دونَ أن تَحْتَرِقَ، فقال مُوسَى: أميلُ الآن لأستطلع هذا الأمر العظيمَ: لماذا لا تحترق العُلّيقَةُ؟ وعندما رأى الربُّ أنّ مُوسَى قد دَنَا ليستطلع الأمرَ نَادَاهُ من وسط العُلّيقة قائلاً: موسى! فقال: ها أنا! فقال: لا تقترب إلى هُنَا، اخْلَعْ حِذاءَكَ، لأنّ المكان الذي أنتَ واقفٌ عليه أرض مقدّسة»[3].

ويُكلّف مُوسَى بالنبوّة، ويُحَمَّلُ رسالةً إلى فرعونَ تتضمّن مطالبةَ ملكِ مصر بإطلاق سراح بني إسرائيل شعبِ الله، ويُزَوَّدُ بالمعجزات... إنّنا نكادُ نقرأ المفاهيمَ والمقاطع القصصيّة نفسها في مواضع مختلفة، حتّى لكأنّ اللاحقَ لا يعدو أن يكونَ استعادةً للسابق، وما ذَكَرْنَا مِنْ أمثلة التشابُه بين

(1) خروج 2: 7.
(2) خروج 2: 14.
(3) خروج 3: من الآية 2 إلى 5.

النصوص المقدّسة لا يمثّل سوى نماذج قليلةٍ لها تَجلّياتٌ كثيرةٌ أخرى، لكنّ هذه الاستعادة لا تُسَوِّغُ، على تعدّد أمثلتِها، أن نقول: إن (**القرآن**) نُسْخَةٌ تكرّرُ أسفار (**العهد القديم**).

3- التحوّلات:

لقد سعى القرآن إلى التحوّل بالألوهيّة من القوميّة إلى العالميّة، فيهوه يبدو في أسفار التوراة إلهاً قوميّاً خاصّاً ببني إسرائيل دون سواهم من الأمم، فهو الذي اختارهم ليكونَ إلَهَهُمْ ويكونوا شعْبَهُ، وهذا الانحياز من شأنه أن يجعلنا نراجع مقولة التوحيد في الديانة اليهوديّة. وقد تجلّى لنا هذا الانحياز في سفريْ (الخروج) و(يشوع)، وقد لاحظنا في السفر الأوّل صراعاً قائماً بين طرفين أساسيين مُتَقَابليْن، فمن جهةٍ هناك فرعونُ وشعبُه، ومن جهةٍ أخرى يُوجدُ يهوه وشعبُهُ، وقد قامت العلاقة بين الطرفيْن على التصادم، ففرعونُ يسعى إلى تحقيق صالح المصريين على حساب بني إسرائيل، ويهوه يسعى إلى تحقيق مصالح بني إسرائيل على حساب المصريين، وينهض فرعون بحماية شعبه، في حين يحمي يهوه بني إسرائيل، فينشأ النِّزال لا بين شعب مصر من ناحية وبني إسرائيل من ناحية أخرى، وإنما بين يهوه إله بني إسرائيل من جهة، وفرعون ملك المصريين من جهة ثانية، وسيتدعّم هذا الأمر عندما يَبْطُشُ يهوه بشعوب الشام، ويُمكّن بني إسرائيل من افتكاك أراضي الغير. ومَهْمَا يُذْكَر حول عالميّة هذا الإله فإنّه لا يمكن أن يكون إلا إلهاً قوميّاً خاصّاً ببني إسرائيل يُغدِق عليهم الخيرات، ويَغْفِرُ خطايَاهُمْ، حتّى إنِ ارتُكِبَتْ ضِدّهُ؛ لكنّ (**القرآن**) يسعى إلى إكسابه بُعداً عالميّاً مثلما سعى إلى تخليصه من العديد من الصفات التجسيديّة ومن «الأنْسَنَةِ» التي أضْفاها عليْه كتّابُ أسفار (**العهد القديم**)، لذلك يمكننا أن نتساءَلَ: هل الإلَهُ المُتَحَدِّثُ **في التوراة** هو الإلَهُ نفسُهُ المُتَكَلِّمُ في **القرآن**؟

وارتفع (**القرآن**) بالكثير من الأشخاص مثل: إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف من منزلة الآباء (les patriarches) إلى مكانة الأنبياء، فإبراهيم في

(**التوراة**) لم يَمُرَّ بتجربة دينية تركّزت على عبادة الكواكب الواحدِ بعد الآخر مثلما تَبَدّى ذلك في (**القرآن**) ليصل في النهاية إلى عبادة الإله الواحد الخالق للكواكب وغيرها، وتتوتّر علاقتُه بقومه بسبب الملّة التي اتّبَعَهَا مثلما نقرأ في النصّ القرآني؛ إن إبراهيم التوراتي يُخاطِبُهُ إلَهُهُ منذ البداية ليُغادر أرضه ويهجُرَ عشيرتَهُ وبيتَ أبيه نحو الأرض التي يُرِيهِ ويَعِدُهُ بمَنْحِهَا لَهُ ولنسْلِهِ بعد أن يُبرِمَ مَعَهُ عهد الختان[1] مُقابل منْح إبراهيم ونسلِه الأرض.

إنّ إبراهيم في (**القرآن**) نبيّ مُسلِمٌ مرّ بتجربة دينيّة شاقّةٍ من خلال تأمُّلِهِ في الكواكب، وثار على قومه بسبب عبادتهم الأصْنامَ، فكَسَّرَ معبوداتِهم، وتوتّرت العلاقة بينه وبينهم، وحتّى بينه وبين أبيه. لكن ينبغي أن نذكر أنّ المواجهة التي ركّزَ عليها (**القرآن**)، والتي تَمَّتْ بين إبراهيم وقومِهِ مُوظَّفَةٌ لإبراز المواجهة التي قامت بين الرسول وقومه القرشيين أكثر من كشفِها عن تجربة يمكن أن يكون إبراهيم قد عاشها فعلاً. أمَّا (**العهد القديم**) فيؤكّد جانباً من مكوّنات الإلهِ يتمثّل في كونه إلَهَ العهود والمواثيق، وقد سَبَقَ لهذا الإله أن أبرم مع نُوح عَهْداً يقضي بعدم عودة الطوفان إلى الأرض.

وارتفع (**القرآن**) ببعض الأشخاص في (**العهد القديم**) مثل: داود وسليمان من مجرّد المُلْكِ إلى المُلْك والنبوّة، فَعَضَدَ الوَحيُ المُلْكَ، واستقامت السياسةُ بالحكمة، ونزَّهَ (**القرآن**) الرّجلين من كلّ ما عَلِقَ بهما من آثار الهوى والشهوة الجسدية حتى أن الصورة التي تُرْسَمُ لهمَا في (**القرآن**) تختلف تمَاماً عن تلك التي تبدَّتْ في أسفار (**العهد القديم**)، وتنأى كثيراً عن أصلها المرسوم في النصّ الديني اليهودي.

إنّنا نتبيّن أنّ (**القرآن**) كثيراً ما لمَّح إلى أحداث وردت مُفصّلة في (**العهد القديم**)، فأشار إليها، وتَجاوَزَ جزئياتِها، فإذا ما قرأنا في (**التوراة**) العديد من المقاطع المتعلّقة بالمنِّ والسّلْوى، فَأَطْلَعَنَا النَّصُّ على الظروف التي

(1) انظر تكوين من الأصحاح 12 إلى 17.

اكتنفت الحدث وعلى مفهوم «المنّ» و«السّلوى» وزمن التقاطه وتَناوُلِهِ ووقتِ تحريمه في كامل الأصحاح (16) من (سفر الخروج) فإنّ **(القرآن)** يكتفي بإيراد المصطلحيْن مُذَكِّراً اليَهودَ بأنّ الحَدَثَ مثَّلَ بعض النّعم التي أنعم بها اللهُ عليهم، ووُرُودُ الحدث لا يتجاوز ثلاث آياتٍ متفرّقة في سورة البقرة (الآية 57)، وسورة الأعراف (الآية 160)، وسورة طه (الآية 80). جاء في الآية الأولى: ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ [=نوع من الطير] وَالسَّلْوَىٰ [=نوع من الخبز الرقيق]﴾. ولا تختلف الآية (160) من سورة الأعراف عن الآية السابقة إلا بتعويض ضمير المخاطَب (=عليكم) بضمير الغائب (=عليهم). وورد في الآية الثالثة: ﴿وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ﴾ [طه: 80]. إن تذكير **(القرآن)** اليَهودَ بهذه النِّعَم بَعْدَ مضيّ آلاف السّنين على الحدث موظَّفٌ، في عصر الإسلام، لإقناعهم بقبول رسالة نبيّه بِنَاءً على أنّ الإلَهَ الذي أَغْدَقَ عَليهِمْ تلك النِّعَمَ في عهد موسى هو الإله نفسُهُ الذي يُخَاطِبُهُمْ من خلال **القرآن** في عصر محمّد. إنّ النصّ المقدّس اللاحق لا يستعيد الأحداث السابقةَ كاملةً، وإنّما يستحضرُها في اختزال شديد جِدّ مُرَكّزاً على أحداثٍ مخصوصة ومفاهيم معيّنةٍ يصعب في العادة فكّ غموضها ما لم نَعُدْ إلى مرجعيّتها الأصليّة، وهذه خصيصة أخرى في صياغة النصّ اتّسَمَ بها **القرآن**.

ووردت قصّة حياة موسى متتالية الأحداث، موصولةَ الحلقات في (سفر الخروج)، وهي تختلف في هذه الناحية عن كيفية ورودها في **القرآن**، فهذا الكتاب لم يُورد القصّة متتالية الأحداث، موصولة الحلقات، وإنّما أوردها مُوَزَّعَةً على سور مُتَبَاعدةٍ مفصُولٍ بعضُها عن بعضٍ، وهي لا تكتمل في السورة الواحدة وإنّما تَعْرفُ نهايَتَها في العديد من السور، ويمكن أن نُعلّل هذه الظاهرة بالمَقْصِدِ من رواية الأحداث في النصّين المقدّسين، فالغاية التي يرمي إليها **القرآنُ** تختلف عن الهدف الذي يقصِدُهُ **العهد القديم**؛ فإذا كانت غاية **العهد القديم** التأريخ لشعب بني إسرائيل في علاقته بإلهه وأنبيائه والأمم

الأخرى، فإنّ غاية **القرآن** من استعراض الأحداث ليست تأريخية وإنّما من أجل الاعتبار، لذلك يقع التركيز على الحدث في حدّ ذاته، فوردت الحلقات المكوّنة له مشتّتة موزّعة على مواقع متباعدة في النصّ القرآني، أمّا في **الكتاب المقدّس** فَوقَعَ الاهتمامُ بالأحداث في تتاليها الزّمني، الذي ينطلق من نقطة بَدْءٍ معيّنةٍ نحو نقطةِ نهايةٍ تتّجِهُ نحوها جميعُ الأحداث، ولا تُورَدُ أحداثٌ جديدةٌ إلا بعد استيفاء الأحداث السابقَة لها؛ وإذا ما أورد **العهد القديم** الأشخاص آباءً وأنبياء ومُلوكاً ناحياً منحى التسلسل التاريخي للأحداث، فذلك لأنّ أسفاره تمثّل الذاكرة التاريخيّة لبني إسرائيل، وقد أرادها مُؤَلِّفُوها أن تكون ذاكرة الشعب عبر مختلف مراحل التاريخ التي مرُّوا بها.

4- الغاية من استحضار النصّ التوراتي:

أمّا إيراد **القرآن** للأحداث فلم يَرْمِ إلى الغاية نفسها، وإنما يقْصِدُ جملة من الأهداف، بعضُها يتّصل بمعرفة علم الغيب الذي يُوحى به إلى محمّد، فيَذْكُرُه أمام المتقبّل ليُقنعه بنبوّته، فلولا هذا التواصل بين الذات الإلهية ومحمّدٍ عن طريق الوحي لما أخْبَرَ نبيُّ الإسلام مُعاصِريه بأحداثٍ بين زمن وقوعها وعصره آلاف السّنين في الكثير من الأمثلة: «إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وداود وسليمان»، ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا﴾ [طه: 99][1]، ويتّصل بعضُها الآخر بمتلقّي الوحي؛ أي محمّد، الذي لقي عَنَتاً كثيراً من متقبّلي رسالتِهِ، فكان الوحيُ يقصُّ عليه أخبار الأنبياء السابقين ليَتأَسّى بها، ويَثْبُتَ في الدعوة: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هُود: 120].

إنّ المُهمَّ في **القرآن** ليسِ السّرد المتتالي للأحداث بمختلف التفاصيل، كما هو الشأن في أسفار **العهد القديم**، وإنما انتقاء بعض المقاطع التي تَخْدِمُ

---

(1) وانظر كذلك: القصص 28: من الآية 44 إلى 46.

الغَرَضَ، لذلك لم ترد القصص في **القرآن** متتالية الوحدات مكتملة في السورة نفسها، وإنما جاءت مقاطع القصّة الواحدة موزّعة على سور عديدة إذا ما استثنينا قصّة يوسف التي وردت كاملة في السورة التي تحمل اسمه. ونحن في الحقيقة نتساءل عن علّة اكتمال هذه القصّة في السورة نفسها، بينما توزّعت أحداث القصص الأخرى على مواضع قرآنية عدّة؟

وإذا ما تأمَّلْنَا ما يُسمّى بالضربات العشر الواردة في (سفر الخروج) وجدناها غَير مُغيّبة في النصّ القرآني، لكن حضورها في الوحي الإسلامي لا يعني استعادة ما جاء فيها في **التوراة**، فنحن نتحوّل في (سفر الخروج) من ضربات عشر وردت متتاليةً، و بلغت أعْلَى دَرَجَاتِ عُنفها واكتمالها في الضربة الأخيرة التي تمثّلت في الفتك بجميع أبكار المصريين إنساناً وحيواناً إلى آياتٍ تِسْعٍ في **القرآن**، وقد تَجَلَّى الإلَهُ، من خلالها، إلَهاً دَمَوِيّاً يَفْتِكُ بأبكار الآخر/الغوييم لصالح الشعب الذي اختاره من دون الأمم، وقد عبَّرَ نصُّ «الخروج» صراحةً عن تمييز يهوه بني إسرائيل من غيرهم، وعن إنْزَالِهِ العقاب بالآخرين إنساناً وممتلكاتٍ وحيواناً، لكن شعبه لا يُمَسُّ بسوء لا في الأبناء ولا في الأنعام. «وقال موسى: هذا ما يُعْلِنُهُ الرّبُّ: سأجْتازُ حواليْ نصف الليل في وسط مصر، فيَمُوتُ كلّ بِكْرٍ فيها، من بكر فرعون المُتربّع على العرش إلى بِكْرِ الأَمَةِ التي وراء الرّحى، وكذلك بِكْرِ كلِّ بهيمةٍ، فيعلُو صُراخٌ عَظيمٌ في كلّ أرض مصر لم يُشْهَدْ مِثْلُهُ من قبلُ ولا يكونُ مِثْلُهُ أيضاً. أمّا بين الإسرائيليين فلن يَنْبَحَ كَلْبٌ على أيّ إنسان أو حَيَوَانٍ. وعندئذٍ تَعْلَمُونَ أنّ الرّبَّ يُميّز بين المصريين وإسرائيل»[1].

إنّ هذه الضربةَ مغيّبةٌ تَمَاماً في النصّ القرآني، وتغييبُها مَقْصودٌ، وهو عائد إلى التصوّر الذي رُسِمَ فيه الإله، وقد بَرَزَ باعتباره إلَهاً قَوْمِيّاً خاصّاً بقومٍ مُعَيَّنين يُمَيِّزُهم من دون الأمم، وهو، بالإضافة إلى ذلك، إلَهٌ يَتَجَسَّدُ في

(1) خروج 11: من الآية 4 إلى 7.

الأرض ليُعاقبَ المصريين، ويبدو إلهاً قريباً من الإنسان يستشيره أحياناً قبل أن يتّخذ القرار، وقد يتراجع في القرار تحت تأثير كلام الإنسان[1]، وهو علاوة على كلّ ذلك إلَهٌ لا يُدْرِكُ الحقائق مَا لَمْ يُعاينْهَا عنْ كَثَبٍ، ومَا لم تُوضَعْ أَمامَهُ عَلَامَةٌ يُمَيِّزُ بها منازلَ بني إسرائيل من منازل المصريين. يقول يهوه: «أمّا أنتم فإنّ الدَّمَ الذي على بُيُوتِكُمْ المُقيمِينَ فيهَا يكونُ العلامةَ التي تُميّزكم، فأَرى الدّمَ وأعْبُرُ عَنْكُمْ، فلا تَنْزِلُ بكم بَلِيَّةُ الهلاك حين أبتَلي بها أرض مصر»[2].

إنّ الشكل، الذي يَتَبَدَّى فيه الإلهُ يهوه لبني إسرائيل، هو أنّه إلهُ الخروج من مصر، أو إله الخلاص، خلاصِ قومِهِ من عبوديّة المصريين، ويُعدّ فعلُ الإخراج الحدثَ الذي أسّسَ العلاقة بين الإله والشعب، وهو أعظمُ حَدثٍ في تاريخ بني إسرائيل، منه انطلقت جميع الأحداث اللاحقة. إنّ يهوه يُعَرِّفُ نفسَهُ للشعب في بداية علاقته به على أنّه إله الخروج، وفعلُ الخلاصِ هذا يُعَدُّ أهمَّ فعلٍ يَدُلّ على أُلوهية الإله قبل فعلِ الخَلْقِ، لذلك تَرَدَّدَ نعتُ الإله في العديد من المرّات بأنّه إلهُ تحرير بني إسرائيل من عبودية المصريين، فهو إله الإنقاذ. إنّ فعلَ الخلاص يتبدّى أهمَّ عملٍ قامَ به يهوه للتدليل على ألوهيته أمام بني إسرائيل، وهو أهمُّ من فعلِ الخلق، وطريقُ معرفةِ بني إسرائيل للإله لم تكن عن طريق مشاهدة مخلوقات الكونِ والتفكير في صانعها، وإنّما تمّت عن طريق إنقاذ القوم وإنجائهم من فرعون[3]. وإذا ما كان الإله يُبرِزُ نفسَهُ في **العهد القديم** على أنّه إله الخلاص قبل كلّ شيء، فإنّ الإله في **القرآن** يتجلّى على أنّه إلهُ الخلق من العدم قبل كلّ شيء. صحيح أنّنا نجد في **القرآن** إشارة إلى إنقاذ بني إسرائيل من فرعون، وإلى إنجائِهِمْ من الغرق، لكنّ فعلَ الخلق

(1) نذكر، على سبيل المثال، تأثر يهوه بكلام إبراهيم لما عزم الإلَهُ على تدمير سدوم وعمورة. انظر: تكوين، الأصحاحيْن 18 و19.

(2) خروج 12: 13.

(3) انظر: Dieu. E.u

يظلّ أعظم عمل قام به الإله، وأعظمَ عمل قامت به الآلهة بحسب عبارة مرسيا إلياد (M. Eliade)(1).

أمّا الكلام على الضربات العشر في **القرآن** فلا نجد له إلَّا ذكراً لأسماء بعض الآيات التي نزلت بالمصريين هي: الطوفان والجراد والقُمَّلُ والضفادع والدَّمُ، ولم يتجاوز ذكر هذه العجائب الآية الواحدة جاء فيها: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ [الأعراف: 133]. ولا يذكر **القرآن** سوى خمس آيات متتالية هي تلك التي ذُكرت في الآية السابقة.

والمتأمّل في النصّ القرآني يتبيّنُ أنّه يكتفي بذكر الآيات التّسع دون توضيح أو تفصيل، وحتى في حال الإخراج من الغموض إلى الوضوح، يقف الوحي الإسلامي دوره عند ذكر المفاهيم دون إضافة أي تفصيل، وهو لا يَذْكُرُ جميعَ الضربات بأسمائها وإنما يكتفي بذِكر خمس آياتٍ متتالية، ولم ترد هذه الآيات مُفَصّلَةً إلا في الآية (133) من سورة الأعراف. أما في سورتَي الإسراء (الآية 101) والنمل (الآية 12)، فإنّ القرآن يذكر عبارة «تسع آيات» دون أن يُضيف أيّ تفصيل.

بيد أنّهُ ينبغي أن نذكر أنّ بعض الآيات، التي ذُكرتْ أَسمَاؤُهَا في **القرآن** ليست هي نفسَهَا المذكورة في **العهد القديم**، **والتوراة** لم تتحدَّثْ في (سفر الخروج) عن ضربة الطوفان، ولا عن ضربة القُمَّل أثناء الكلام على الضربات العشر التي اشتملت على: الدَّم (الضربة 1)، وصعود الضفادع (الضربة 2)، وغزو البَعوض (الضربة 3)، وأسراب الذباب (الضربة 4)، وإهلاك المواشي (الضربة 5)، والدّمامل المتقيّحة (الضربة 6)، وسقوط البَرد (الضربة 7)، وغزو الجراد (الضربة 8)، والظلام الكثيف (الضربة 9)، وقتل الأبكار (الضربة 10).

---

(1) انظر: إلياد، مرسيا، المقدّس والدنيوي، تعريب نهاد خياطة، دار العلم، دمشق، 1987، ص100.

إنّ علاقة اللاحق بالسابق هي علاقة اختزال المفصَّل، لكنّها علاقة حَذفٍ أَوْ إسْقَاطٍ لمقاطع وَرَدَتْ في النصّ الدّيني السابق. ويُمكن أن نُعلِّلَ هذه الظاهرة بطبيعة كلا النصّين، فنصّ **العهد القديم** يجْنَحُ في جميع أسفاره إلى الإسهاب في ذكر التفاصيل ودقائق الأمور، وهو نصّ كتابيّ؛ أي أنّه يتوافر على خصائصِ الثقافةِ الكتابيّةِ، أمّا **القرآن** فهو في الأصل نصٌّ ينتمي إلى الثقافة الشفوية، ولَمَّا دُوِّنَ حافظ التّدوينُ على طابَعِهِ الشفوي؛ لأنّ الكتابة اقتصر دورُها على نقل المحفوظ في الصّدور في النصّ الأصليّ. أمّا الغايةُ من ذكر هذه الآيات فتختلف من النصّ التوراتيّ إلى النصّ القرآني، وقد سبق أن بيّنّا أنّ الهدف من إيرادها في **العهد القديم** هو إبرازُ الإله التوراتي باعتباره إله الخروج أو إله الخلاص قبل أيّ شيء آخر؛ لأنّ فعل الخلاص خاصّ بقومٍ خَصَّهُمْ بِهِ الإلَهُ دون سواهم. أمّا الأفعال الإلهية الأخرى (بما في ذلك فعلُ الخلق) فهي عَامّةٌ اشتملتْ على جميع الأقوام والكائنات. أمّا **القرآن** فيهدف بفعل الإخراج إلى تذكير اليهود المعاصرين للنبيّ محمّد بالنّعم التي أَنْعَمَ بها الله على بني إسرائيل حتى يَعْبُدُوهُ باعتباره إلَهَ العالمين.

إنّ النصّ المقدّس نصٌّ جَمْعٌ، وهو ذو بناء مُعَقَّدٍ ينهض على طبقاتٍ نصّيةٍ مُتَراكبة ومتَبَاينةٍ من حيث الجنسُ الأدبيُّ وزَمنُ النشأة، وهو من هذه الناحية عَصيٌّ التفكيك إلى النَّواتَاتِ الأصلية مَا لَمْ يستحضِرِ الدّارِسُ نصوصاً شَتَّى وثقافاتٍ متعدّدةً وأزْمِنَةً مُتبَاعِدَةً في أحايين كثيرةٍ؛ لأنَّ الزّمنَ في النّصوص المقدّسة هو الزّمن المطلقُ في البداية والنهاية.

المبحث الثاني: رحيل الإله التوراتي إلى شبه الجزيرة العربية: حجّ يهوه إلى مكّة:

(ثُمَّ قَالَ اللهُ: لِنَصْنَعِ الإنسَانَ على صُورَتِنَا، كَمِثَالِنَا... فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ، عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ، ذَكَرًا وأُنْثَى خَلَقَهُمْ). (التكوين 1: 26، 27).

﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [التّغَابُن: 3].

﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العَنكبوت: 46].

«سُؤَالٌ أَطْلُبُ جَوابَهُ. أُرِيدُ أَنْ أعْرِفَ أَيّهما أَصْدَقُ وُجوداً اللهُ أم الشيطانُ؟... أريد أن أعرف آنَا خَالِقُ الله أم اللهُ خَالِقِي؟».

(المسعدي، محمود، حدّث أبو هريرة قال... حديث الغيبة تُطلب فلا تُدرك).

تؤكّد النصوص المقدّسةُ، توراةً وقرآناً، أنّ الآلهة خلقت الإنسان في أحسن صورة، ومكّنته من وسائل المعرفة بما يجعله يفوق جميع المخلوقات الأخرى، ومن النفوذ ما يمكّنه من السيطرة على الحيوان بجميع أصنافه. وهذا التمكين في الأرض يدلّ على أنّ الكائن البشري، الذي تفنّنت أيدي الآلهة التي صنعته فأخرجته في أحسن مثال، مخلوقٌ مُبجَّلٌ بَوّأته النصوص المقدّسة منزلة لم يحظَ بها غيره من المخلوقات، حتّى أنّ بعض هذه النصوص نصَّبته خليفة الآلهة في الأرض مقابل خلافة هذه القوى الغيبية في السماء. فإذا كانت هذه الآلهة قد صنعت الإنسان على صورتها شبيهاً بها، وصَوَّرته فخلقته في أحسن تقويم، فهل يجوز القول: إنّ الإنسان ابتدع صوراً لمعبوداته شبيهة بصورته؟ وإذا كانت الآلهة هي خالقة الإنسان فمن خلق الآلهة على الصور التي نقرؤها في الكتب المقدّسة؟ وإلى أيّ حدّ يمكن أن نقول: إنّ هذه الصّورة متغيّرة ومتبدّلة بتبدّل الزمان والمكان والفكر؟ وهل إله **العهد القديم** هو نفسه إله **القرآن**؟

يحمل الإله في **التوراة** اسم علم، فهو يدعى يهوه «yahvé» شأنه شأن الآلهة في الديانات الوثنية السابقة: داجون[1]، وديونيسوس/ باخوس[2]،

(1) الإله داجون: عُبد في بلاد الرافدين وفي فلسطين قبل مجيء بني إسرائيل.
(2) ديونيسوس/ باخوس: إله الخصب والقوّة المولّدة، وهو في الأصل إله الخمر.

ورع[1]، وبعل[2]، وزيوس[3]، وجوبيتر[4]، وعشتروت[5]، وعشتار[6]، وهُبل[7]. لم يكن الآباء (إبراهيم وإسحاق ويعقوب) يعرفون «يهوه» بهذا الاسم؛ إذ لم يرد له اسم في كامل سفر التكوين، على الرغم من أنّه نُعت بإله الأب (إبراهيم)، وبإله الآباء (إبراهيم وإسحاق ويعقوب). إنّ أوّل من تعرّف إليه بالاسم يهوه هو النبيّ موسى بعد أن سأل الإله عنه عندما بعثه إلى بني إسرائيل، قال موسى: «هَا أَنَا آتِي إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَقُولُ لَهُمْ: إِلَهُ آبَائِكُمْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ، فَإِذَا قَالُوا: مَا اسْمُهُ؟ فَمَاذَا أَقُولُ لَهُمْ؟»[8].

لم يكن بنو إسرائيل، إذاً، يعرفون هذا الإله باسمه؛ لأنّه يبدو أنهم كانوا يعبدون إلهاً آخر، وقد أتاهم به موسى بعد عودته من أرض المديانيين، وكان قد هرب إليها بعد أن بطش بمصري كان يضرب عبرانيّاً.

لقد التقى موسى بإلهه أوّل مرّة عند جبل حوريب (جبل سيناء) أثناء رعيه غنمَ حميه يَثْرُونَ كاهن مديان. ومن أهمّ تجليات الإله في التوراة أنه يبرز بحسب التصوّرات الآتية:

1- الخلق (la création): فعل الخلق ودلالته على الألوهية:

تتصدّر قصة الخلق/ خلق الكون (cosmos) **الكتاب المقدّس**، وتحتلّ الأصحاحين الأوّل والثاني من سفر التكوين (Genèse). وقد ترجع تسمية السفر الأوّل من **العهد القديم** بهذا الاسم «سفر التكوين» إلى ما تضمّنه

(1) رع: إله الشمس في مصر.
(2) بعل: إله عبده الكنعانيون، وهو إله القمم والغيوم والعواصف.
(3) زيوس: إله اليونانيين.
(4) جوبيتر: إله الرومان.
(5) عشتروت: إلهة الحبّ والخصب في بلاد الإغريق، وإلهة الحرب في بابل.
(6) عشتار: إلهة الخصب في كلّ الشرق الأوسط، عُبدت في صيدون وفلسطين وأشور وبابل.
(7) هُبل: عبدته قبائل عربية قبل الإسلام.
(8) خروج 3: 13.

الأصحاحان الأوّلان من حديث عن عمليّة الخلق بجميع عناصرها ومختلف مراحلها. جاء في الأصحاح الأوّل أنّ هذه العملية قد دامت ستّة أيام، واشتملت على المخلوقات الآتية:

أ- النور.
ب- قبة السماء الزرقاء.
ج- التربة الجافة: الأرض.
د- النبات.
هـ- الأجسام السماوية: الشمس، القمر، النجوم.
و- الطير والسمك.
ز- الحيوان والإنسان: الذكر والأنثى.

أمّا الأصحاح الثاني فينفتح بالإعلان عن الانتهاء من عمليّة الخلق وخلود الإله إلى الراحة في اليوم السابع. وخارج هذين الأصحاحين لا نلفي سوى إشارات طفيفة غير ذات بال تتعلق بعملية الخلق هذه[1].

والمتأمّل في **القرآن** يمكن أن يلاحظ أنّ الكلام على عملية خلق الكون جاء مبثوثاً في سور عديدة غير مسترسل، وغير مفصّل، وهو عادة ما يرد مختزلاً في الآية الآتية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [قَ: 38]. وقد وقع التركيز في عملية الخلق على إنشاء السموات والأرض وما بينهما دون تفصيل.

وقد أثارت قصّة الخلق التوراتية الواردة في الأصحاحين الأوّل والثاني من سفر التكوين انتباه بعض الباحثين المعاصرين، الذين رأوا أنّ ما جاء في الأصحاح الثاني هو في الحقيقة رواية ثانية لقصة الخلق، لكنها سابقة زمنياً لما جاء في الأصحاح الأوّل. يقول صموئيل هنري هووك في (**منعطف المخيلة البشرية**): «في أوّل أصحاحيْن من "التكوين" هناك قصّتان عن

(1) انظر: المزامير 74، من 12 إلى 17، والمزمور 104، وأيّوب 38، وإشعياء 27: 1 و51: 9-10.

الخلق تمثلان مرحلتين مختلفتين من تطوّر الديانة اليهودية، القصّة الأولى يضمّها الأصحاح الأول [...] والثانية في الأصحاح الثاني [...] القصّة الأولى أُسندت باتفاق عام من الباحثين إلى نشاط التحرير الأدبي الذي مارسه الكتّاب بعد الخروج، بينما أُسندت الثانية إلى عهد أبكر بكثير من تاريخ إسرائيل، في نحو بداية العهد الملكي كما يظنّ»[1]. وجاء في كتاب (**مغامرة العقل الأولى**) قول المؤلّف: «وفي الواقع فإنّ هذا النص [نص قصة الخلق الوارد في الأصحاحين الأولين من التكوين] ونصوصاً أخرى كثيرة في التوراة، قد كُتبت بعد التوفيق بين روايتين توراتيتين، دعا علماء التوراة الرواية الأولى بالرواية اليهوهية، والثانية بالرواية الإلوهيمية. في الرواية الأولى يظهر الإله تحت اسم يهوه، وفي الثانية تحت اسم إيلوهيم. وقد جرى المزج بين الروايتين بعد العودة من الأسر البابلي عام (538 ق.م)، عندما قام كهنة اليهود بصياغة موحدة لأسفار التوراة»[2].

وبصرف النظر عن مدى أصالة هذه القصّة الواردة في الأصحاحين الأولين من سفر التكوين، وبغضّ الطرف عمّا يمكن أن تثيره من استفهامات، ما يهمّنا فيها هو البحث في مدى دلالة عملية الخلق على الخالق سواء كان يهوه أم إيلوهيم، باعتبار أن عملية الخلق/ خلق الكون من أبرز الأعمال التي تدلّ على الألوهية إن لم تكن هي الوحيدة الدالة على ذلك. جاء في كتاب مرسيا إلياد (M. Eliade) (**المقدّس والدنيوي**) أن من «البديهي أن يكون أتمُّ تجلٍّ إلهي وأضخمُ فعل من أفعال الخلق هو خلق العالم»[3]، و«أنّ خلق العالم كان

(1) هووك، صموئيل هنري، منعطف المخيلة البشرية: بحث في الأساطير، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، سورية-اللاذقية، ط1، 1983م، ص88.
(2) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مطابع دار العلم، سورية، ط7، 1987م، ص132.
(3) إلياد، مرسيا، المقدّس والدنيوي، تعريب نهاد خياطة، دار العلم، دمشق، 1987م، ص79.

أعظم عمل قامت به الآلهة»[1].

إنّ أبرز تجليات الألوهية وتفجّرها القدسي يتجلّى من خلال هذه العملية الكونية؛ لأنها تظلّ موكولة في جميع الأديان والأساطير القديمة إلى الإله وحده، الذي لا يمكن أن يشاطره فيها العمل أحدٌ. وقد أكّد **القرآن** بشدّة نسبة فعل الخلق إلى الله وحده في مواضع عديدة. نقرأ في سورة النحل (16/ 20): ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾، وفي سورة الحج (22/ 73): ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾، وفي سورة الأنعام (6/ 102): ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾.

وأَسْنَدَت جميع النصوص الدينية القديمة فعل الخلق إلى ذات متعالية ليست من جنس البشر (الإله إنليل في الثقافة السومرية، الإله مردوخ في الثقافة البابلية...). لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ عملية خلق الكون في النصوص القديمة كانت نابعة من الحركة المادية والفاعلية الحياتية للآلهة؛ فالإله يتحرّك ليصنع أو يخلُق في النصوص السومرية والبابلية. أمّا في النصوص التوراتية والنصوص القرآنية، فإنّ عملية الخلق كانت نتيجة الكلمة الخلاقة والأمر الإلهي «كُنْ فَيَكُون»: «قال الله: ليكن نورٌ، فكان نورٌ» (تكوين 1: 3). لكن ما يلفت الانتباه في عملية خلق الكون الواردة في سفر التكوين أنّ أعمال الخلق المسنَدَة إلى الذات الإلهية المفارقة وردت محكيّة في ضمير الغائب «هو»: «وقال الله: ليكن نور... وقال الله: ليكن جَلَدٌ في وسط المياه... وقال الله: لِتَجْتَمِع المياهُ تحت السماء...». ومقابل ذلك لا نعثر على عمليات خلق مُسْنَدَة إلى ضمير المتكلّم المفرد «أنا» أو الجمع «نحن». فمحرّرو **التوراة** لم يتركوا المجال للخطاب الإلهي المباشر، فصاغوا النصّ المتعلّق بقصّة الخلق في ضمير الغائب، وكأنّ هذه العملية ليست ذات بال بالنسبة إلى إله **التوراة**.

(1) المرجع نفسه، ص100.

وفي الحقيقة، يمكن أن نفهم أهمية عملية خلق الكون في الدلالة على الإله من خلال معطيين: المعطى الأوّل يتجلّى من خلال المساحة النصيّة المخصّصة لهذه العملية؛ إذ هي لم تتجاوز الأصحاح الواحد إذا قبلنا بالفكرة القائلة: إنّ الأصحاحين الأوّل والثاني في سفر التكوين هما روايتان مختلفتان للقصة نفسها. ثمّ إنّ هذه القصّة لن تقع الإشارة إليها في كامل نصوص **العهد القديم** إلا نادراً[1]، فوردت العناية بها في مفتتح **العهد القديم**، ثمّ تُنُوسِيت.

أمّا المعطى الثاني (وقد يكون الأهمّ) فيتمثّل في أنّ الإله الخالق لم يُعرّف بنفسه في كامل **العهد القديم** تقريباً على أنّه إله ذو قدرة خلّاقة، بينما نَسَب إلى نفسه أعمالاً أخرى مثل عملية الخروج والخلاص؛ لذلك تظلّ عملية الخلق في النصّ التوراتي خاصة، وفي **العهد القديم** عامّة، فعلاً إلهياً ثانوياً في دلالته على الألوهية إذا ما قورنت بعمليات من نوع آخر نسبها الإله التوراتي إلى نفسه.

ولكي نتبيّن هذه المسألة بوضوح يمكن أن نَعْمَدَ إلى شيء من المقارنة بين ما جاء في **التوراة** وما جاء في **القرآن** حول قصّة الخلق. إنّ الإله في **القرآن** كثيراً ما يؤكّد هذه الناحية لِيَبْرُزَ في صورة الخلّاق المبدع من أجل إقناع متقبّل النصّ بألوهيته والإيمان به والكفّ عن عبادة الآلهة الأخرى التي لا قدرة لها على الخلق. وقد وردت آيات كثيرة لتؤكّد هذا المعنى، وجاء الخطاب الإلهي في العديد من الآيات مُسْنداً إلى ضمير المتكلّم في صيغة الإفراد والجمع، علاوةً على وروده في صيغة ضمير الغائب المفرد، من ذلك:

- ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [صٓ: 75].
- ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذّاريات: 56].
- ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا﴾ [مَريَم: 9].
- ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذّاريات: 49].
- ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا فَوۡقَكُمۡ سَبۡعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلۡخَلۡقِ غَٰفِلِينَ﴾ [المؤمنون: 17].

(1) انظر: منعطف المخيلة البشرية، ص90-91.

إنّ جميع عمليات الخلق في النص القرآني منسوبة إلى الذات الإلهية[1]، وهي شديدة الدلالة على هذه الذات المفارقة، بها تتميّز من سائر الكائنات؛ لأنّها تظلّ من صنعها وحدها دون غيرها مثلما جاء في الآية (73) من سورة الحجّ. إنّ النصّ القرآني يؤكّد أهميّة الخلق في الدلالة على الخالق. أمّا في النصّ التوراتي فإنّ الإله لا يُقدّم نفسه على أنّه إله الخلق بقدر ما يؤكّد أعمالاً أخرى، وكأنّنا بمحرّري أسفار **العهد القديم** لا يريدون أن يكون إلهُهُمْ إله خلق، وإنما هم يسعون جاهدين ليجعلوا منه إلهاً مرتبطاً بأعمال أخرى مثل الخروج والخلاص. إنّ إله **العهد القديم** «ليس إلهاً كونيّاً أوّلاً، كما هو الشأن في الديانات الطبيعية، ولا هو الإله ذو الرعاية الرّبّانيّة الذي يُعير أهمية لمعقولية العالم وقوانينه الكونية. إنه يتكشف خاصّة على أنّه إله العهد/ الميثاق (Alliance) [...]. إنّ طريقة معرفة بني إسرائيل للإله الحيّ لم تكن عن طريق مشاهد العالم/ المخلوقات، وإنّما عن طريق إنقاذ الإله لهم»[2]، فهو إله الخروج والخلاص قبل أيّ شيء آخر.

إنّ ما يلاحظ في عملية الخلق التوراتية أنها لم تكن من الأعمال السهلة؛ بل كانت مُتعبة جدّاً أَرْهقَت الإله، لذلك استراح في اليوم السابع (يوم السبت)، وسَنَّهُ يوم راحة للإنسان، فأضفى عليه بذلك صبغة القداسة، وحرّم فيه إتيان أيّ عمل، جاء في الأصحاح الثاني (من الآية 1 إلى الآية 3 من سفر التكوين): «وَهَكَذَا اكْتَمَلَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ بِكُلِّ مَا فِيهَا. وَفِي اليَوْمِ السَّابِعِ أَتَمَّ اللهُ عَمَلَهُ الذِي قَامَ بِهِ، فَاسْتَرَاحَ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ مَا عَمِلَه. وَبَارَكَ اللهُ اليَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ، لِأَنَّهُ اسْتَرَاحَ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ أَعْمَالِ الخَلْقِ». هكذا خَلَقَ الإنسان إلهه، وعلى صورته صوّره، مُضفياً عليه بعض صفاته.

لكنّ الإله القرآني ردّ على هذه الصورة المؤنسنة للإله يهوه، فنفى عن

---

(1) تواترت مادّة «خلق» في صيغ صرفية متعددة نحو 250 مرّة في النصّ القرآني، وكلّها تؤكّد نسبة الخلق إلى الله، وتنفيه عن غيره، فيكون الخلق أهمّ فعل دالّ عليه.

(2) انظر: Claude Geffré, article Dieu, in EU. Corpus 7. S.A. 2008, p. 754.

الإله التّعب والإعياء، وارتقى به من مصافّ البشر إلى منزلة أرفع تتجاوز منزلة الإنسان؛ نقرأ في **القرآن**: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: 38]، ونقرأ كذلك: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الأحقاف: 33]. وقد فسّر الطّبري اللُّغُوب بالإعياء والتّعب والنصب[1]. ويمكن أن نرسم الجدول البياني الآتي لإبراز عملية خلق الكون ونتيجة فعل الخلق:

الإله	العمل	النتيجة
إله التوراة	خلق الكون	التعب ←—— الاستراحة
إله القرآن	خلق الكون	انتفاء التعب

فإذا كان الإنسان في التوراة قد خَلَقَ/ صَوَّر الإله في صورة تُشبه صورتَه، فإنّ الإنسان في **القرآن** قد عمل على تخليص الإله من بعض النقائص التي علقت به في **التوراة**. لكن ينبغي أن نؤكّد أنّ كلّ واحد منهما قد صوّر إلهَهُ فأحسن صورتَهُ.

2- آلهة الخروج/ الخلاص/ الإنقاذ:

يدلّ الخلاص في اللغة العبرية على التوسعة والتنجية والتخلّص من أمر مّا، ويدلّ كذلك على الشفاء والحفظ. والملاحظ أنّ هذا اللفظ غالباً ما ينتمي إلى اللغة الحربية، فيُقال: خَلَّصَ شخصاً بعد أن طرده عدُوّه بقوّة السلاح؛ أي نجّاه من يد عدوّه.

وارتبط فعل الخلاص في بعض أسفار **العهد القديم** ببعض القضاة الذين ساسوا بني إسرائيل، لذلك نُعِتَ أولئك القضاة بالمخلّصين، ونُظِرَ إلى انتصاراتهم في الحروب على أنّها «خلاص». وتُسمّى النجاةُ من خطر ما أو من صعوبة ما، وكذلك المساعدةُ التي ينالها الإنسان في هذه المناسبة خلاصاً.

(1) انظر: الطبري، تفسير الآية 38 من سورة قَ 50.

غير أنّ ما ينبغي تأكيده أنّ الخلاص في أسفار **العهد القديم** غالباً ما كان يدور على «الله»، وبدقة أكثر على «يهوه» إله بني إسرائيل؛ فهذا الإله هو الفلك الذي يدور حوله كلُّ فعلِ خلاص وكلّ فعل انتصار يحقّقه بنو إسرائيل على أعدائهم. لذلك عُدَّ هذا الإله في جميع أسفار **العهد القديم** المخلّص الوحيد، وعُدَّ الخلاصُ (Le salut) أعظم عمل قام به يهوه تجاه شعبه، لذلك وجب أن يُقابل هذا الفعلُ العظيمُ بالتقديس والعبادة اعترافاً بالجميل وتقديراً لهذا الفضل العظيم.

وكان هذا الإله كثيراً ما يُعجب بتخليص بني إسرائيل من أعدائهم، ولاسيما المصريين والسبي البابلي، لذلك ارتبط الخلاص، في أغلب الأحيان، بالإله يهوه صانع هذا الجميل من ناحية، وبالبعد السياسي والعسكري من ناحية ثانية. ولمّا كان الأمر كذلك ارتأينا أن ندرس الصورة التي رسمتها أسفار **العهد القديم** لمخلّص شعب إسرائيل؛ أي لإله هذا الشعب؛ فكيف صُوّر هذا المخلّص؟ وما تجليات فعل الخلاص؟ وما الأدوات التي وظّفها ليحقّق فعل الخلاص؟ وهل يمكن أن نقول: إنّ فعل الخلاص في أسفار **العهد القديم** هو الدليل القاطع على وجود هذا الإله وما يقتضيه هذا الفعل من وجوب الإيمان بهذا الإله بالنسبة إلى بني إسرائيل؟

إنّنا سنعمل في هذا المحور على دراسة صورة الإله يهوه، وعلى بيان علاقة هذه الصورة المرسومة بمتصوَّر الخلاص اعتماداً على ما جاء في أسفار **العهد القديم**، ولاسيما سفر «الخروج» (l'Exode).

يبدو أنّ بني إسرائيل لا يعترفون بإلههم باعتباره مُبدعَ الكون وخالق الأشياء، وإنّما يعترفون به باعتباره مُخرجَهم من أرض مصر التي تمثّل أرض العبودية بالنسبة إليهم. فإخراجهم من وضعية العبيد المُسَخَّرين في خدمة أسيادهم المصريين هو الذي ينبغي أن يُؤخذ على أنّه البرهان الأوضح للدلالة على وجود الإله. أمّا مسألة خلق الكون فلم تكن ذات بال بحسب ما يتجلّى في **العهد القديم**. لذلك نلاحظ أنّ يهوه، إله **التوراة**، كثيراً ما ذكَّر بني

إسرائيل بهذا الحدث حتى يعتبروا به، ويرجعوا عن عصيانهم، جاء في (سفر الخروج 20: 2): «أنا الرَّبُّ إلهُك الذي أخرجك من أرض مصر، من بيت العبودية». وجاء في السفر نفسه (32: 11): «وقال [موسى]: لماذا يا ربّ يحمي غضبُك على شعبك الذي أخرجتَه من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة». وجاء في السفر نفسه (33: 1): «وقال الرّبّ لموسى: اذهب، اصْعَدْ من هنا أنت والشعب الذي أصعدتُهُ من أرض مصر إلى الأرض التي حلفتُ لإبراهيم وإسحاق ويعقوب قائلاً: لنسلك أُعطيها».

وتكثر في الحقيقة هذه الاستعمالات المؤكّدة لحدث «الخروج» وأهمّيته بالنسبة إلى يهوه في علاقته ببني إسرائيل[1]. إنّ هذا الحدث/الإخراج هو المؤسس للعلاقة التي ربطت بعد ذلك بني إسرائيل بالإله يهوه، حتى أنّه يُخوّلنا القول: إنه لو لم يكن هذا الحدث لما كان اعتراف بهذا الإله؛ إذ إنّ فعل الإخراج/الخلاص يمثل أعظم حدث في تاريخ بني إسرائيل؛ لأنّ منه انبثقت فيما بعد جميع الأحداث اللاحقة المتعلقة بهذا الشعب (مختلف الحروب التي شُنّت في بلاد الشام). وحتى نتبيّن قيمة هذا الحدث في تاريخ بني إسرائيل لابُدّ من معرفة الوضعية التي كان هؤلاء يعيشونها في بلاد مصر.

تؤكّد النصوص المقدّسة توراةً وقرآناً المعاناة التي كان يكابدها بنو إسرائيل في ظلّ حكم فرعون؛ فالأصحاح الأول يُشير إلى خوف المصريين من تكاثر هؤلاء القوم. لذلك تدبّر المصريون الأمر باتّخاذ طريقتين: استعبادهم وتعذيبهم وتكليفهم بجميع أنواع الأعمال من ناحية، والأمر بقتل المواليد الذكور منهم من ناحية أخرى. ولمّا فطن فرعون مصر إلى عدم تطبيق أمره المتعلّق بقتل المواليد الذكور من قبل قابلتين عبرانيتين أمر المصريين بأن يُلقوا بأبناء بني إسرائيل في النهر، ورد في الخروج 1: من 13 إلى 14:

(1) انظر عدد 14: 22 وتثنية 11: من 3 إلى 5، و29: من 2 إلى 3، وقضاة 26: من 7 إلى 10، وحزقيال 20: من 5 إلى 12...

«فاستعبد المصريون بني إسرائيل بعنف، ومَرَّروا حياتهم بعبودية قاسية في الطّين واللِّبْن وفي كلّ عمل في الحقل». وورد في النصّ القرآني (البقرة 2/ 49): ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 49][1].

وقد حفلت النصوص الحافّة بالنصّ القرآني تفسيراً وتاريخاً وقصصاً بذكر أنواع المعاناة التي كابدها بنو إسرائيل، وأمعنت في تحديد أنواع هذا العذاب مُركّزة على فظاعته وقساوته[2]. في هذا الظرف بالذّات يبرز الإله يهوه لموسى، أثناء رعْيه لغنم حميه يثرون في أرض مديان لأوّل مرّة، وقد تجلّى الرّبّ لموسى على الشكل الآتي: «وَظَهَرَ لَهُ مَلاكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيقَةٍ. فَنَظَرَ وَإِذَا العُلَّيقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ وَالعُلَّيقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ. فَقَالَ مُوسَى: أَمِيلُ الآنَ لأَنْظُرَ هَذَا المَنْظَرَ العَظِيمَ لِمَاذَا لا تَحْتَرِقُ العُلَّيقَةُ. فَلَمَّا رَأَى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالَ لِيَنْظُرَ نَادَاهُ اللهُ مِنْ وَسَطِ العُلَّيقَةِ، وَقَالَ: مُوسَى، مُوسَى، فَقَالَ: هَا أَنَذَا. فَقَالَ: لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هَهُنَا. اخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلِكَ لِأَنَّ المَوْضِعَ الذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ»[3].

ثمّ يخبر الرّبّ موسى بأنّه إله أبيه إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وبأنّه شاعر بما يُعانيه الشعب من عذاب، لذلك هو عازم على إنقاذه بإرسال موسى إلى فرعون ليُطلق معه بني إسرائيل: «فَقَالَ الرَّبُّ: إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ مَذَلَّةَ شَعْبِي الذِي فِي مِصْرَ وَسَمِعْتُ صُرَاخَهُمْ مِنْ أَجْلِ مُسَخِّرِيهِمْ. إِنِّي عَلِمْتُ أَوْجَاعَهُمْ فَنَزَلْتُ لِأُنْقِذَهُمْ مِنْ أَيْدِي المِصْرِيِّينَ وَأُصْعِدَهُمْ مِنْ تِلْكَ الأَرْضِ إِلَى أَرْضٍ جَيِّدَةٍ وَاسِعَةٍ»[4].

---

(1) انظر كذلك: سورة الأعراف7/ 141، وسورة إبراهيم 14/ 6؛ حيث يردّ الأمر نفسه بالترتيب نفسه والصياغة تقريباً.

(2) انظر مثلاً: الثعلبي النيسابوري، قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1989م، ص167.

(3) خروج 3: من 2 إلى 5.

(4) خروج 3: من 7 إلى 8.

إنّ العلاقة بين الإله من ناحية والشعب وموسى من ناحية ثانية كانت، قبل هذا الحدث، حدث تجلّي الإله لموسى، منعدمة، فلا أحد من هذه الأطراف الثلاثة يعرف الآخر، فموسى والشعب لم يكونوا يعرفون هذا الإله الذي تجلّى لموسى بغتة وهو في أرض مديان، ثمّ إنّ هذا الإله لم يكن إله قومٍ وإنما كان ربّ أفراد وعائلات (إله إبراهيم، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب) مثلما ذكر الإله ذلك لموسى في بداية لقائهما. ثمّ إنّ هذا الإله تحدّث عن بني إسرائيل وكأنّ صلةً ما تربط بينه وبينهم، والحال أنّ هؤلاء القوم لم يكونوا يعرفونه لأنّهم كانوا يعبدون آلهة أخرى. لذلك يمكن أن نذهب إلى القول بأنّ هذا الإله غريب عن بني إسرائيل، وقد أتى به موسى من المديانيين بعد فراره من مصر إثر قتله للقبطي.

إنّ وضعيّة بني إسرائيل الموصوفة في النصوص المقدّسة على ذلك النحو تثير في متقبّل هذه النصوص إشكالاً محيّراً انطلاقاً من النصوص المقدّسة نفسها؛ ذلك أنّ بني إسرائيل بعد خروجهم من مصر كانوا كثيراً ما اشتكوا من وضعهم الجديد خارج هذه البلاد، وعبّروا عن رغبتهم في العودة إليها في أكثر من موضع من مواضع **العهد القديم**. جاء في الأصحاح (16) من سفر الخروج في الآيتين الثانية والثالثة: «فَتَذَمَّرَ كُلُّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ فِي الْبَرِّيَّةِ؛ وَقَالَ لَهُمَا بَنُو إِسْرَائِيلَ: لَيْتَنَا مِتْنَا بِيَدِ الرَّبِّ فِي أَرْضِ مِصْرَ إِذْ كُنَّا جَالِسِينَ عِنْدَ قُدُورِ اللَّحْمِ نَأْكُلُ خُبْزًا لِلشِّبَعِ. فَإِنَّكُمَا أَخْرَجْتُمَانَا إِلَى هَذَا الْقَفْرِ لِكَيْ تُمِيتَا كُلَّ هَذَا الْجُمْهُورِ بِالْجُوعِ». ونقرأ في سفر العدد (11) (من الآية 4 إلى 6): «فَعَادَ بَنُو إِسْرَائِيلَ أَيْضاً وَبَكَوْا وَقَالُوا: مَنْ يُطْعِمُنَا لَحْمًا؟ قَدْ تَذَكَّرْنَا السَّمَكَ الذِي كُنَّا نَأْكُلُهُ فِي مِصْرَ مجانًا، وَالْقِثَّاءَ وَالْبِطِّيخَ وَالْكُرَّاثَ وَالْبَصَلَ وَالثُّومَ. وَالآنَ قَدْ يَبِسَتْ أَنْفُسُنَا». فإذا كانت بلاد مصر تمثّل كلّ هذه الخيرات بالنسبة إلى بني إسرائيل كيف يمكن أن يوصف أهلها بتلك القساوة وتلك الشدّة اللتين عاملوا بهما بني إسرائيل؟ أمّا إذا كان بنو إسرائيل قد كابدوا حقّاً تلك الأتعاب والمشاقّ أثناء إقامتهم في مصر

فكيف يمكن أن يعبّروا عن حنينهم إليها، وتتوق أنفسهم إلى العودة إليها؟ ولذلك يفنّد الباحث شفيق مقار الفكرة الواردة في **التوراة** والقائلة: إنّ حياة بني إسرائيل كانت قبل الخروج حياة استعباد واضطهاد، ويستدلّ على ذلك من **العهد القديم** نفسه بأنّ الشعب هَفَتْ نفسه إلى العودة إلى مصر في الكثير من الأحيان بعد الخروج منها[1]؛ ويذكر أنه لو كانت العلاقة بين المصريين والشعب على تلك الحالة من الرداءة لما تمكّنت نساء بني إسرائيل من استعارة حليّ المصريات من ذهب وفضّة[2].

كيف يتجلّى يهوه إله الخلاص/ الخروج/ الإنقاذ؟

ابتدأ التعارف بين موسى والإله على النحو الآتي:

- إعلان الرّبّ لموسى عن ألوهيته.
- إعلانُه أنه إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب.
- إعلانه أنه سيتّخذ موسى رسولاً يبعثه إلى فرعون ليخرج شعب بني إسرائيل من مصر[3]. لكن قبل ذلك كان لابدّ من ربط العلاقة بين موسى وبني إسرائيل وتمتينها، وتمّ ذلك بتوجّه موسى إلى بني إسرائيل وإخبارهم بتجلّي إله آبائهم (إبراهيم وإسحاق ويعقوب) له وبعثه رسولاً إليهم، «وَقَالَ اللَّهُ أَيْضًا لِمُوسَى: هَكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: يَهْوَه إِلَهُ آبَائِكُمْ، إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَهُ إِسْحَاقَ وَإِلَهُ يَعْقُوبَ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ [...] اذْهَبْ وَاجْمَعْ شُيُوخَ إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: الرَّبُّ إِلَهُ آبَائِكُمْ إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ظَهَرَ لِي قَائِلًا: إِنِّي افْتَقَدْتُكُمْ، وَمَا صُنِعَ بِكُمْ فِي مِصْرَ. فَقُلْتُ: أُصْعِدُكُمْ مِنْ مَذَلَّةِ مِصْرَ إِلَى أَرْضِ الكَنْعَانِيِّينَ وَالحِثِّيينَ وَالأَمُورِيِّينَ والفِرِزِّيينَ والحِوِّيينَ

---

(1) انظر: خروج 16: 3 و17: 2، 3.

(2) انظر: مقار، شفيق، السحر في التوراة والعهد القديم، رياض الرّيّس، ط1، 1990م، من ص291 إلى ص293.

(3) انظر: خروج 3: من 6 إلى 10.

وَالْيَبُوسِيِّينَ، إِلَى أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً»[1]. وبهذا الاتفاق بين الإله وموسى تكون الأطراف الثلاثة مستفيدة:

- الاعتراف بيهوه إلهاً يعبده بنو إسرائيل.
- الاعتراف بموسى رسولاً مبعوثاً إلى بني إسرائيل.
- إخراج الشعب من المعاناة في أرض العبودية مصر.

إنّ الإله، حتى يتمّ الاعتراف به؛ أي بألوهيته، ينبغي أن يجترح آيات/عجائب أمام القوم الذين يقصدهم بدعوته، وآية يهوه إلى بني إسرائيل إخراجهم من أرض المذلّة، وقد تمّت آية "الإخراج" عبر مراحل جاءت مفصّلة في الأصحاحات من السابع إلى الثاني عشر تحت اسم الضربات العشر، وقد وزّعت على النحو الآتي:

- **الضربة الأولى**: هارون يُلقي بعصاه في الماء الذي يشرب منه فرعون وقومه، فيتحوّل الماء دماً (مياه الأنهار والسواقي والآجام) لكن فرعون لا يُطلق الشعب.
- **الضربة الثانية**: هارون يُلقي بعصاه في مياه مصر، فتصعد الضفادع، وتغطي كلّ أرض مصر، وتدخل جميع محلات المصريين. لكنّ فرعون لا يطلق سراح الشعب.
- **الضربة الثالثة**: هارون يضرب بعصاه تراب الأرض فيتحوّل بعوضاً، لكنّ فرعون لا يُطلق الشعب.
- **الضربة الرابعة**: الرَّبّ يُرسل الذباب على فرعون وشعبه، فتمتلئ أرض مصر به «وَلَكِنْ أُمَيِّزُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أَرْضَ جَاسَانَ حَيْثُ شَعْبِي مُقِيمٌ حَتَّى لَا يَكُونَ هُنَاكَ ذُبَّانٌ، لِكَيْ تَعْلَمَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ فِي الأَرْضِ. وَأَجْعَلُ فَرْقًا بَيْنَ شَعْبِي وَشَعْبِكَ. غَدًا تَكُونُ هَذِهِ الآيَةُ»[2]. لكن فرعون لا يُطلق الشعب.

---

(1) خروج 3: من 15 إلى 17.
(2) خروج 8: 23.

- **الضربة الخامسة**: يُصيب الرّبّ مواشي المصريين فتفنى دون أن يلحق الأذى مواشي إسرائيل: «وَيُمَيِّزُ الرَّبُّ بَيْنَ مَوَاشِي إِسْرَائِيلَ وَمَوَاشِي الْمِصْرِيِّينَ، فَلَا يَمُوتُ مِنْ كُلِّ مَا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ شَيْءٌ»[1].
- **الضربة السادسة**: موسى يَذرو (يُذرّي) الرّماد أمام فرعون فيصير غبار على كلّ أرض مصر، وتنشأ منه دَمَامِل تُصيب الناس والبهائم. لكن فرعون لا يُطلق الشعب.
- **الضربة السابعة**: يمدّ موسى عصاه نحو السماء فيُصيب أرض مصر بَرَد، فتفنى البهائم وتَتْلَفُ المزروعات. لكن فرعون لا يطلق الشعب.
- **الضربة الثامنة**: يَمدّ موسى يده على أرض مصر، فتحمل الريح الجراد فيُتْلف ما تركه البَرَدُ، لكن فرعون لا يطلق الشعب.
- **الضربة التاسعة**: يمدّ موسى يده نحو السماء، فتظلم أرض مصر ثلاثة أيام. لكن فرعون لا يُطلق الشعب.
- **الضربة العاشرة**: ينزل الرّبّ ليلاً بديار المصريين، ويضرب كلّ بِكْر في كلّ منزل إنساناً وحيواناً، فيشتغل المصريون بهذه الفاجعة، ويخرج بنو إسرائيل من أرض مصر.

لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ هذه الضربات أو الآيات كانت مصحوبة دائماً بنوع من العبث بالإله يهوه من قبل فرعون؛ لأنّ هذه السلطة السياسية كانت تطلب (بعد نزول الآفات بالمصريين) من موسى وهارون أن يُصلّيا من أجل رفع الأذى عن المصريين مقابل إطلاق سراح الشعب، لكن يُرفع الأذى دون أن يفي فرعون بوعده.

إنّ هذه الضربات على غاية كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى يهوه من ناحية، وإلى بني إسرائيل من ناحية ثانية، فهي، بالنسبة إلى الإله، إثبات لوجوده أمام نظيره فرعون الذي لم يكن ليعترف به، وأمام الشعب الذي يتوقّف إيمانه بالإله الذي يدعو إليه موسى على تحقيق هذه الضربات وإنقاذه من فرعون. إنّ هذه

(1) خروج 9: 4.

الضربات تمثّل الخلاص/ النجاة بالنسبة إلى بني إسرائيل وبداية ميلادهم في التاريخ، مثلما مثّلت بالنسبة إلى يهوه بداية إيمان الشعب به، ففعل الخروج من مصر يُعدّ أهمّ حدث في تاريخ هذا الشعب، وأهمّ آية قام بها الإله لصالح بني إسرائيل.

ومع نبوّة موسى المعضودة بأخيه هارون يُشْرَعُ في تنفيذ الميثاق (إعطاء الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً لبني إسرائيل)، لكن ينبغي قبل ذلك إخراج بني إسرائيل من الوضعيّة التي هم عليها، وحتى يثبت يهوه وجوده لفرعون وقومه من ناحية وللشعب الذي لم يتعلّق به بعد من ناحية أخرى كان على الإله أن يقوم بالآيات أو العجائب أو الضربات مثلما يتجلّى لنا في هذه المقاطع من **الكتاب المقدّس**.

إنّ هذه الضربات/ الآيات/ العجائب تؤكّد تحكم الإله في جميع العناصر الطبيعية ماء وناراً وتراباً وهواء، فيبدو يهوه بذلك قد جمع نفوذ العديد من الآلهة في شخصه، بعدما كانت هذه الأعمال موزّعة على العديد من الآلهة (إله كذا... وإله كذا...). لكن هذه الآيات أو الضربات التي كان يهوه يأتيها يبدو أنها لم تكن لترهب فرعون الذي ظلّ أثناء هذه العجائب عابثاً بالذات اليَهوهية طوال الضربات العشر؛ إذ كان يَعِد موسى بإطلاق سراح بني إسرائيل، فلمّا يُرفع عنه وعن قومه الأذى يُخلّ بعهده.

إننا في هذه المقاطع إزاء قوتين متقابلتين: سلطة سياسية أرضية تسعى إلى جلب الرّفاه إلى شعبها (الإبقاء على بني إسرائيل مُسَخَّرين في خدمة المصريين)، وقوّة إلهيّة تَجِدُّ في إخراج قومها من هذه الوضعية وإنقاذها من حال التسخير هذه. ويلاحظ أنّ القوّة السياسية المتمثلة في فرعون لم تكن لتعترف بالإله عندما بعث يهوه إليها موسى وهارون: «قال فرعون: مَنْ هو الرَّبُّ حتى أسْمع لقوله فأطلقَ إسرائيل، لا أعرف الرّبَّ، وإسرائيل لا أُطْلِقُهُ»[1].

(1) خروج 5: 2.

تكون الضربة العاشرة إذاً حاسمة في قطع العلاقة بين المصريين وبني إسرائيل، فيخرج موسى وهارون بقومهما، لكن فرعون وقومه يلتحقون بهم في البحر (البحر الأحمر)، فتخلق مناسبة جديدة يتمكّن يهوه أثناءها من اجتراح آيات وعجائب ليزداد إيمان شعبه به «وَمَدَّ مُوسَى يَدَهُ إِلَى البَحْرِ، فَأَجْرَى الرَّبُّ البَحْرَ بِرِيحٍ شَرْقِيَّةٍ شَدِيدَةٍ كُلَّ اللَّيْلِ، وَجَعَلَ البَحْرَ يَابِسَةً، وَاشْتَقَّ المَاءَ. فَدَخَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ فِي وَسَطِ البَحْرِ عَلَى اليَابِسَةِ وَالمَاءُ سُورٌ لَهُمْ عَنْ يَمِينِهِمْ وَعَنْ يَسَارِهِمْ. وَتَبِعَهُمُ المِصْرِيُّونَ وَدَخَلُوا وَرَاءَهُمْ»[1]. ثم «قَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى مُدَّ يَدَكَ عَلَى البَحْرِ لِيَرْجِعَ المَاءُ عَلَى المِصْرِيِّينَ عَلَى مَرْكَبَاتِهِمْ وَفُرْسَانِهِمْ»[2]، ففعل موسى ما أمره به يهوه، فتمّ إغراق جميع المصريين في البحر، ونجا بنو إسرائيل «فَخَلَّصَ الرَّبُّ فِي ذَلِكَ اليَوْمِ إِسْرَائِيلَ مِنْ يَدِ المِصْرِيِّينَ. وَنَظَرَ إِسْرَائِيلُ المِصْرِيِّينَ أَمْوَاتاً عَلَى شَاطِئِ البَحْرِ. وَرَأَى إِسْرَائِيلُ الفِعْلَ العَظِيمَ الذِي صَنَعَهُ الرَّبُّ بِالمِصْرِيِّينَ، فَخَافَ الشَّعْبُ وَآمَنُوا بِالرَّبِّ وَبِعَبْدِهِ مُوسَى»[3].

إنّ تجليات المقدّس للذات الإلهية اليَهوهية أمام بني إسرائيل تبدّت أساساً من خلال الضربات العشر، وما تبعها من إغراق فرعون وقومه في البحر، وإنجاء موسى وبني إسرائيل. وقد تبيّن لنا، من خلال الآيات التوراتية السابقة الذكر، أهمية الفعل الإلهي أو التدخّل الإلهي لفائدة الشعب الذي اختاره يهوه بداية من هذه الأحداث ليكون شعبه المصطفى والمقدّس. وقد وجد بنو إسرائيل في هذه الأحداث ما يشدّهم إلى هذا الإله، فخافوا وآمنوا به وبموسى. لذلك قد يبدو من الخطل أن نتحدّث عن علاقة رابطة بين بني إسرائيل ويهوه قبل حدث الخروج. واعتماداً على ما تقدّم يمكن أن نقلب المقولة التي ذكرها مرسيا إلياد (M. Eliade) في **المقدّس والدّنيوي**: «إنّ خلق العالم كان أعظم

---

(1) خروج 14: 21، 22، 23.

(2) خروج 14: 26.

(3) خروج 14: 30-31.

عمل قامت به الآلهة»[1] إلى المقولة التالية: «إنّ أعظم عمل قام به الإله يهوه هو خلاص بني إسرائيل من قبضة فرعون»؛ لأنّ هذا الإله التوراتي هو إله الخلاص والإنقاذ قبل كلّ شيء آخر، وهو إله بني إسرائيل وحدهم، ورعايتُه ونعمه موجّهة إليهم دون سواهم، وإننا لا نستغرب من أعمال هذا الإله في سفر يشوع الذي يتحدّث عن غزو بلاد الكنعانيين وتقتيل ساكنيها بأمر من هذا الإله ومشاركته في الأحداث في سبيل تمكين «الشعب المصطفى» أو «الشعب المفضّل» من الأرض بعد افتكاكها بالقهر من أصحابها.

وقد كان إله **القرآن** كثير الشبه بإله **التوراة** في علاقته ببني إسرائيل؛ إذ حباهم بمكانة عظيمة لم يبوّئها لغيرهم من الأقوام المعاصرين لهم بتفضيلهم عليهم جميعاً وإغداقه عليهم النعم الكثيرة، نقرأ في سورة البقرة (2: 47 و122): ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾. إنّ **القرآن** في آيه يذكّر اليهود المعاصرين لمحمد بمختلف النّعم التي أغدقها على أسلافهم، وبتفضيل أولئك على من عاصرهم من العالمين. وهو يُعلن في مواضع أخرى عن إنجائهم من فرعون ومن المصريين، فيتحدّث عن الأحداث مثلما ذُكرت في **العهد القديم** تقريباً إذا استثنينا بعض الاختلافات الجزئية. ورد في **القرآن** حول قصّة إنجاء بني إسرائيل وإغراق فرعون وقومه: ﴿فَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡبَحۡرَۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرۡقٖ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿63﴾ وَأَزۡلَفۡنَا ثَمَّ ٱلۡأٓخَرِينَ ﴿64﴾ وَأَنجَيۡنَا مُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ أَجۡمَعِينَ ﴿65﴾ ثُمَّ أَغۡرَقۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 63-66]. إنّ الإله القرآني صُنع على صورة الإله التوراتي في اصطفائه لقوم من الأقوام، وتفضيله لهم على العالمين ورعايتهم والسعي الحثيث إلى تنفيذ رغباتهم على حساب غيرهم من الأمم. فالإله في النصّين التوراتي والقرآني يبطش بفرعون وقومه في سبيل تخليص بني إسرائيل الشعب المختار. والملاحظ في قصّة الخلاص/ النجاة هذه أنّ الإله هو الذي يتدبّر

(1) المقدس والدنيوي، ص100.

الحيل، ويكيد المكائد، وينسج الخدع لإغراق المصريين في البحر وتنجية شعبه/ قومه، وهو في كلا النصّين صورة من رسوله موسى الذي بطش بالقبطي نُصْرَةً لبني جلدته: ﴿وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ ۖ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ﴾ [القصص: 15][1]:

- النبيّ موسى: يقتل مصرياً نُصْرة لإسرائيلي.
- الإله: يُغرق فرعون وجنده في البحر في سبيل خلاص بني إسرائيل.

إنّ الفعل الذي أنجزه الإله في النصّين هو من جنس الفعل الذي نهض به موسى، والفعلان يُوحيان بالانحياز إلى الجنس الذي ينتمي إليه الفاعل، ويدلان على أنّ الإله في النصّ القرآني ظلّ مَديناً في بعض أفعاله إلى الإله التوراتي يكرّرها محمّلة بالمعاني نفسها تقريباً. وسيتأكّد هذا الأمر عندما نتكلّم على الآيات التسع في **القرآن**.

يُشير **القرآن** في الآية (101) من سورة الإسراء إلى تسع آيات، لكنّ **القرآن** يكتفي بمجرّد الذكر دون تسمية أو تفصيل، جاء في هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ فَسْـَٔلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِذْ جَآءَهُمْ فَقَالَ لَهُۥ فِرْعَوْنُ إِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾. لكن هذه الآيات التسع وردت متفرّقة في أربعة مواضع من **القرآن** حاصرها الثعلبي النيسابوري في قصصه على النحو الآتي:

1- انقلاب العصا حيّة تسعى بعد أن ألقى بها موسى [طه 20: 20].
2- تحوّل يد موسى إلى يد بيضاء عند إدخاله إياها في جيبه بأمر إلهي [طه 20:22].
3- الطوفان.

---

(1) ونقرأ في سفر الخروج ما يأتي: «وحدث بعد أن كَبُرَ موسى أنه ذهب ليفتقد إخوته العبرانيين ويشهد مشقتهم، فلمح رجلاً مصريّاً يضرب رجلاً عبرانياً، فتَلَفَّتَ حوله، وإذ لم يجد أحداً هناك قَتَلَ المصري وطمره في الرّمل» (خروج 2: 11 و12).

4- الجراد.

5- القمّل.

6- الضفادع.

7- الدم.

وردت هذه الآيات الخمس الأخيرة في سورة الأعراف (7/ 133)، نقرأ في هذه الآية: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾.

8- الطمس [يونس 10/ 88].

9- فلق البحر [الشعراء 26/ 63][1].

لكنّ المفسّرين المسلمين اختلفوا في تحديد هذه الآيات[2]، والبيّن أنّ جميع العجائب التي اجترحها الإله في **التوراة والقرآن** تؤكّد انحياز هذا الإله إلى القوم الذين اختارهم ليكونوا شعبه المفضل. والبيّن أيضاً أنّ العبث بالذات الإلهية الذي لاحظناه في النصّ التوراتي تحوّل إلى النص القرآني عندما نتبيّن أنّ فرعون يَعِدُ موسى بإطلاق سراح بني إسرائيل مقابل رفع الأذى، لكن عندما يُرفع الأذى عنه وعن قومه يُخلّ بوعده، فلا يطلق سراح القوم: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿134﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿135﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 134-136]. بيد أنّ ما ينبغي أن يُلاحظ هنا أنّ فعل الإنجاء في **القرآن** لا يُقَدَّم على أنه أعظم عمل قام به الإله القرآني كما هو الشأن في **التوراة**، وإنما يُذكر باعتباره إحدى النعم الكثيرة التي أسداها إلى بني إسرائيل، فيظلّ فعل الخلق بذلك أعظم عمل قام

(1) انظر: الثعلبي، قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، ص190.

(2) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001م، المجلد9، الجزء 15، ص191.

به الإله القرآني، وما سواه من الأعمال لا يرقى إلى مرتبته. إن عملية خلق الكون في **القرآن** تظلّ أقوى بُرهانٍ على وجود الإله، وهي فكرة رئيسة يريد **القرآن** أن يبثّها في متقبّليه: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: 20]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 17-20].

3- الآلهة القَرِمة[1]:

يتجلّى الإله التوراتي كائناً قَرِماً؛ أي شديد الشهوة لأكل اللحم، يُقال: قَرِمَ يَقْرَمُ قَرَماً إلى اللحم، فهو قَرِمٌ: اشتدّت شهوتُهُ إليه[2]؛ إنّه إله لاحمٌ كثير الطلب للّحم (carnivore). ويمكن لقارئ التوراة أن يتبيّن هذا الأمر من خلال التشريعات التي يَسُنُّهَا هذا الإله ويأمر أتباعه بتطبيقها. والمتأمّل في نصوص **العهد القديم** (ولاسيما أسفار **التوراة**) يُمكنه أن يكشف بيُسر أنّ الإله قد أثقل كاهل المؤمنين به بما يطلبه من ذبائح عديدة ومتنوّعة، حتّى أنه من السهل أن نقول: إنّ **التوراة** احتوت شريعة كاملة تتعلق بعدد كبير من القرابين الحيوانية، ويمكن أن تُصنّف هذه القرابين على النحو الآتي:

- الذبائح اليومية، وتكون من الحُمْلان[3].
- القربان السَّبْتي (كل يوم سبت)، ويكون من الحُملان[4].
- الذبائح الشهرية (في كلّ رأس شهر)، وتكون من البقر والغنم والماعز[5].
- ذبائح الأعياد: عيد الفطير، عيد أبكار الغلات، عيد يوم الهُتاف (البقر، الغنم، الماعز)، عيد يوم التكفير (البقر، الغنم، الماعز)[6].

---

(1) انظر خروج 29 و30 واللّاويين من 1 إلى 8.
(2) انظر: لسان العرب، مادّة: قَرِمَ.
(3) انظر: العدد 28.
(4) انظر: العدد 28 و29.
(5) انظر: العدد 28 و29.
(6) انظر: العدد 28 و29.

وجميع هذه الذبائح تكون مصحوبةً بِتَقْدِماتٍ من الدقيق المعجون بزيت الزيتون، وتُقَدَّمُ معها سَكَائب من الخمر[1]. نقرأ في الأصحاح (28) من سفر العدد (28: من 1 إلى 8) ما يأتي: «وقال الرّبُّ لموسى: أَوْصِ بني إسرائيل، وقُل لهم: عليكم أن تُقَرِّبُوا لي طعامَ وَقَائدي في مواعيده كرائحةِ رِضَى لي وقُلْ لهم هذا هو الوَقُودُ الذي تُقَدِّمُونَهُ للرّبّ: حَمَلان حوليان صحيحان يومياً ليكونا مُحْرَقَةً دائمةً. قَدِّمُوا أَحَدَ الحَمليْن صَبَاحًا، والحَمَل الآخَرَ ما بين العِشَاءَيْن، معَ تَقْدِمَةٍ من عُشْرِ الإيفَةِ (نحو اللترين ونصف اللتر) من دقيق معجون بِرُبْعِ الهِينِ (نحو لتر) من زيت زيتون مرضُوضٍ. هذه هي التقدمة المعتادة التي نُصَّ عليها في جبل سيناء لتكونَ رائحة رضى ومُحْرَقَةً دائمة للرّبّ. ويُسْكَبُ مَعَ الحَمَل الواحد رُبْعُ الهين (نحو لترٍ) من الخمر للرّبّ في القُدس. أمّا الحَمَل الثاني فتُقدّمونَهُ بين العشاءَيْن كتقدمة الصباح مع سكيبه، فيكون مُحْرَقَةً رائحة رضَى للرّبّ». ونقرأ في الأصحاح الثالث من سفر اللاويين (من الآية 1 إلى الآية 5) ما يأتي: «وإن قَرَّبَ أَحَدٌ ذبيحة سَلامٍ من بَقر ثورًا أو عجلةً، فليُقدّم قُربَانًا للرّبّ سليماً من كلّ عيب، فيضعُ المقرِّبُ يده على رأس تقدمته ويَذبَحُها عند باب خيمة الاجتماع، ثم يَرُشّ أبناءُ هارونَ الكهنةُ الدَّمَ على جوانب المذْبَح المحيطة به. ويحْرِقُ الكاهنُ أمام الرّبّ من ذبيحة السلام جميعَ شحم الأعضاء الداخلية والكليتين وشحْمَهُمَا الذي على الخاصرتين والمَرَارَةَ. فيُوقِدُها أبناء هارون على المذبح، على المُحرقَةِ التي فوق حطَب النّار، فتكون مُحْرَقَةً وَقُودَ رضى تَسُرُّ الرّبّ».

إنّنا نتبيّنُ بكلّ يُسْر أنّ التصوّر للإله اليهودي (التوراتي) قد نشأ في مجتمع فلاحي زراعي تنهض حياة أفراده على زراعة الحبوب (الزيتون-العنب) وعلى تربية الماشية (الغنم، الماعز، البقر...). وتدلّ كثرة القرابين على وفرة الإنتاج

(1) انظر: العدد 28.

الفلاحي؛ وقد تدلّ من ناحية ثانية على أنّ المجتمع قد عرف مرحلة طويلة من الاستقرار والأمن ساعدت على ازدهار المجال الفلاحي.

وتدلّ كثرة القرابين وتنوّعها على تعقيد الحياة الدينية وإثقال كاهل الإنسان اليهودي بقرابين يومية وأسبوعية وشهرية وسنوية تُشرّعها المؤسسة الدينية بسَنّ قوانين تُلزم الفرد بتقديمها[1]. ولا بُدّ من الإشارة هنا إلى الدور الذي تنهض به تلك المؤسّسة من أجل تحقيق مكاسب ماديّة، وقد أدّى ذلك إلى تفشّي الغنى الفاحش لدى رجال الدين. والملاحظ في الشاهدين السابقين أنّ المنتفعين بالتقدمات والقرابين هم الكهنة وسَدَنَة المعبد.

والمتأمّل في النصّ التوراتي يرى أنّ الإله اليهودي لم يكن ينعم باللحم المشوي وبروائحه الذكية فحسب؛ بل كان يرغب في التنعّم بروائح البَخور الشذية فيطلبها، وكان يُسرّ بها سُرورَهُ بلحم القرابين وهو يُشوى في المحْرقة. نقرأ في **التوراة** (خروج 30: من 6 إلى 8): «وتَضَعُ هذا المذبح [= مذبح البَخُور] أمام الحِجَابِ المُواجِهِ لتابوت الشهادة (الذي فيه لوحا الوصايا العشر) مُقابل الغطاء الذي فوق التابوت؛ حيث أجتمعُ بك، فيَحْرِقُ هارونُ عليه بخوراً عَطِراً في كلّ صباح عندما يَدْخُل لإصلاح فتائِل المَنَارة. وكذلك يحْرقُهُ أيضاً عندما يُضيء هارونُ المنارة في المساء. فيظلّ البَخُورُ مُوقداً أمام الرّبّ من جيل إلى جيل».

هكذا يبدو الإله التوراتي إلهاً قَرِماً شديد الشهوة للحم المشوي، مشتهياً رائحة البَخُور تَعْبَقُ في «قُدس الأقداس». وهكذا خلق الإنسان آلهتَهُ صُورةً منه ترتدّ إليه كلّ حين في شهواته وحواسّه وأفعاله وطلباته، ولكي يُضفي على هذه المطالب شرعية فَتَجِدَ سبيلها إلى التنفيذ أسْقَطها على الآلهة وصَعَّدَها إلى السماء.

(1) انظر في مسألة القرابين: جرابة، ليلى، القربان في التوراة والقرآن، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ حمادي المسعودي، السنة الجامعية 2004-2005م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان (بحث مرقون 178 ص).

أمّا الإله القرآني فلم يكن مُفرطاً في طلباته القُربانية، وقد يكون ذلك راجعاً إلى وعيه بفقر المؤمنين به، فلم يَسُنَّ لهم سوى أضحية سنوية بمناسبة فريضة الحجّ تكونُ من الغنم أو الماعز أو الإبل أو البقر. وطقوس هذه الأضحية لا تتمّ في فضاء المؤسسة الدينية كما هو الشأن في القرابين التوراتية، وإنما تُمارس في الفضاء العادي للعائلات، ولا تعود فائدتها إلى المؤسسة الدينية، أو إلى فقهاء الدين؛ بل يتمتّع بها أصحاب الأضحية، وقد يُتَصَدَّقُ بجزء منها على المحتاجين.

وقد نفى الإله القرآني إمكان الانتفاع بأيّ جزء منها، مؤكّداً بذلك تعاليه ومفارقته للمخلوقات البشرية الفانية واختلاف صورته عن صورة الإله التوراتي في علاقته بالقرابين. جاء في سورة الحجّ (22/ 37): ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1]. فالإله هنا لا يطلُبُ طَعَامَ وَقُودِه، ولا يُعبّر عن ارتياحه للحم يُشوى في المُحْرَقة ولا رائحة البَخُور تتصاعد فيُسرُّ بها، ولا يُعيّن مكاناً مخصوصاً تُقَدَّمُ فيه القرابين، ولا يحْصرُ الانتفاعَ بها في الكاهن وعائلته مثلما هو الشأن في النصّ التوراتي[2]؛ إنّ كلّ ما يطلبُهُ هو التقوى والشكر على ما أنْعمَ به على الإنسان. أمّا الاستفادة من الأضاحي فليست مقصورة على فئة مخصوصة من الناس. وقد يكون في هذا التصوّر القرآني للإله ردّ على التصوّر التوراتي.

هكذا نتبيّن أنّ النصّ المقدّس اللاحق (وهو يصنع صورة الإله) يسعى إلى الارتفاع بالتمثل الإلهي إلى درجة من التجريد الذهني في رسم هذه الصورة. لكنّ هذا التمثل التجريدي لن يُدرك الكمال، فتظلّ الصورةُ المُبتدَعة

(1) الضمير يعود على «البُدْنِ» الوارد ذكرها في الآية 36 من سورة الحج. والبُدْنُ: جمع بَدَنَة، وهي الضخم من كلّ شيء، ويُقصَد بها في الآية الإبل والبقر.

(2) انظر اللاويين من الأصحاح 1 إلى الأصحاح 8.

مشدودة، في مكوّن من مكوّناتها على الأقل، إلى المنزلة البشرية. وستتأكّد هذه الفكرة في المحور الآتي.

4- آلهة العهود والمواثيق:

يتبدّى الإله في **العهد القديم** على أنّه إله يُبرم العهود والمواثيق مع أطراف أخرى بشرية، والعهد اتفاق يتمّ في العادة بين شخصين أو مجموعة من الأشخاص، وقد استُعمل هذا المصطلح في أسفار **العهد القديم** للدلالة على اتفاق تمّ بين الإله من ناحية وبين الناس من ناحية ثانية. ويمكن أن نصنّف المواثيق/العهود إلى قسمين:

- عهد/ميثاق بين الفرد والإله.
- عهد/ميثاق بين الإله والمجموعة.

ففي القسم الأوّل يمكن أن نذكر الميثاقين اللذين تمّ أحدهما بين الإله والنبيّ نوح، والثاني بين الإله والنّبي إبراهيم، تمّ العهد الأوّل بعد انتهاء الطوفان، وتمثّل في عدم إعادة هذه المصيبة مرّة أخرى. وقد اتخذ الإله علامة تُذكّره بهذا الميثاق تمثّلت في ظهور قوس قُزح، جاء في (سفر التكوين): «أُقِيمُ مِيثَاقِي مَعَكُمْ، فَلَا يَنْقَرِضُ كُلُّ ذِي جَسَدٍ أَيْضاً بِمِيَاهِ الطُّوفَانِ، وَلَا يَكُونُ أَيْضاً طُوفَانٌ لِيُخَرِّبَ الأَرْضَ. وَقَالَ اللهُ: هَذِهِ عَلَامَةُ المِيثَاقِ الَّذِي أَنَا وَاضِعُهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَبَيْنَ كُلِّ ذَوَاتِ الأَنْفُسِ الحَيَّةِ الَّتِي مَعَكُمْ إِلَى أَجْيَالِ الدَّهْرِ. وَضَعْتُ قَوْسِي فِي السَّحَابِ فَتَكُونُ عَلَامَةَ مِيثَاقٍ بَيْنِي وَبَيْنَ الأَرْضِ. فَيَكُونُ مَتَى أَنْشُرُ سَحَاباً عَلَى الأَرْضِ، وَتَظْهَرُ القَوْسُ فِي السَّحَابِ أَنِّي أَذْكُرُ مِيثَاقِي الَّذِي بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَبَيْنَ كُلِّ نَفْسٍ حَيَّةٍ فِي كُلِّ جَسَدٍ، فَلَا تَكُونُ أَيْضاً المِيَاهُ طُوفَاناً لِتَهْلِكَ كُلَّ ذِي جَسَدٍ»[1].

أمّا الميثاق بين إبراهيم والإله فيتلخّص في اتفاق أو مواضعة تمّت بين الرّبّ وإبراهيم، وهو يتعلّق بمسألة الختان، فإبراهيم ونسله مطالبون

(1) تكوين 9: من الآية 11 إلى الآية 15.

بالاختتان (عهد الله الذي ينبغي حفظه إلى الأبد)، ومقابل الاعتراف بألوهية يهوه والاختتان يُعطي إبراهيم ونسله كلَّ أرض كنعان. ورد في الأصحاح (17) من سفر التكوين (الآيات من 7 إلى 10): «وأُقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيَالِهِمْ عَهْداً أَبَدِيّاً لِأَكُونَ إِلَهاً لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ، وَأُعْطِيَ لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أَرْضَ غُرْبَتِكَ، كُلُّ أَرْضِ كَنْعَانَ مُلْكاً أَبَدِيّاً. وَأَكُونَ إِلَهَهُمْ. وَقَالَ اللهُ لِإِبْرَاهِيمَ: وَأَمَّا أَنْتَ فَتَحفَظُ عَهْدِي أَنْتَ وَنَسْلُكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيَالِهِمْ، هَذَا هُوَ عَهْدِي الَّذِي تَحْفَظُونَهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ: "يُخْتَتَنُ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ"».

إنّ الموقف الذي اتخذه إله **التوراة** مع نوح مرتبط بتصوّر محرّري **العهد القديم** لإلههم، فهذا الميثاق ناتج عن شعور هذا الإله بالنّدم إزاء إغراق البشرية بالطوفان وإفناء الحياة على وجه الأرض. لكن ينبغي أن نلاحظ أن الكلام على هذا الحدث قد يكون منقولاً عن النصّ البابلي الذي نجد فيه ما يُشبه الميثاق الذي أخذه إله **العهد القديم** على نفسه والمتمثل في عدم إعادة الطوفان إلى الأرض. ففي **ملحمة جلجامش** نرى أنّ الإلهة عشتار وضعت عقدها أمام الآلهة قائلة: «أيها الآلهة الحاضرون! كما أنّي لا أنسى عقد اللازورد الذي يُزيّن عنقي فإنّني لن أنسى هذه الأيّام قطّ [= أيّام الطوفان]. سأذكرُها دوماً»[1]. فهذه الإشارة التي قامت بها عشتار تذكّرنا بإله **التوراة** عندما اتّخذ قوس قُزح علامة يتذكّر بها عهده.

أما الميثاق بين إبراهيم والإله فيقوم على نوع من المقايضة: الاعتراف بألوهية يهوه والقيام بالاختتان مقابل هبة الأرض. إنّ إله **التوراة** يتكشّف في الكثير من المواطن من **العهد القديم** على أنه إله العهود والمواثيق التي تجعل له حقّاً على الإنسان مثلما تجعل للكائن البشري حقّاً على الإله ينبغي أن يفي به؛ وكثيراً ما يلجأ هذا الإله إلى تنظيم علاقته بالآخر فرداً وجماعة بهذه

(1) باقر، طه، ملحمة كلكامش، منشورات الثقافة والإعلام، العراق، 1980م، ص160.

الطريقة، طريقة الميثاق. ونلاحظ أنّ الإله يُخلّ بالعهد إذا ما رأى أنّ الطرف الآخر قد تخلّى (هو الآخر) عن الميثاق، فنكون بذلك أمام معاملات بشرية أفقية في دنيا الناس، وليس أمام معاملات عمودية تتمّ بين خالق ومخلوقات لأنّ المعاملة بالمثل هي السائدة بين الطرفين.

ويقوم النوع الثاني من المواثيق على التزامات تَعهّدَ القيام بها كلّ طرف من طرفي العهد: يعبد بنو إسرائيل يهوه دون غيره من الآلهة، ويلتزم الشعب بالأوامر والنواهي التي أوحى بها إلى موسى وأمره بتبليغها إلى بني إسرائيل. أمّا يهوه فيلتزم بحماية الشعب والدفاع عنه وقيادته إلى أرض كنعان التي تفيض لبناً وعسلاً وطرد شعوب الشام من أراضيها لتكون ملكاً لشعبه[1]. إنّنا إزاء كائنين غريبين: إلهٍ بلا عُبّاد وقومٍ بلا أرض؛ الأوّل يتوسّل إلى بني إسرائيل حتى يعترفوا بألوهيته، ويعبدوه دون غيره من آلهة المنطقة، فَيعِدُهم بالأرض الجيدة حتى وإن كان على حساب الشعوب الأخرى، وبنو إسرائيل يقبلون العرض، ويعبدون إلَهاً غريباً عنهم مادام سيُوفّر لهم ما هم في حاجة مؤكدة إليه (الأرض). إنّ كلا الطرفين في حاجة إلى الآخر، ولو لم يكن هذا الاحتياج لما قامت علاقة بين يهوه وبني إسرائيل. وسيشرع يهوه بعد خروج الشعب من مصر وبعد توطيد علاقته مع بني إسرائيل الذين اختارهم من بين الشعوب في تنفيذ عهوده وتطبيق مواثيقه.

ويذكر **القرآن** في العديد من المواضع من سوره عهود الله ومواثيقه مع بني إسرائيل وعهوده ومواثيقه مع الأنبياء. يقول **القرآن**: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًاۖ﴾ [المَائدة: 12]، و﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [الأحزَاب: 7]. والملاحظ في المقاطع القرآنية أنّ الإله يُذكّر بالعهود والمواثيق التي أخذها من بني إسرائيل ومن أنبيائهم من جهة، ويُشير

(1) انظر: سفر الخروج 34: من الآية 10 إلى الآية 26.

من جهة أخرى إلى أنّه أخذ ميثاقاً من محمّد نبيّ المسلمين. لكنّنا لا نجد ذكراً لمحتوى جميع هذه العهود والمواثيق، سواءٌ تلك التي أُخذت من بني إسرائيل وأنبيائهم أم تلك التي أُخذت من محمد: لقد عرَضَ **القرآن** قصّة الطوفان في زمن نوح، فاستَعادها كما وردت في النصّ التوراتي تقريباً، لكنّه لم يذكر العهد القاضي بعدم إعادة الطوفان؛ وروى قصّة إبراهيم بمختلف عناصرها، غير أنه لم يذكر البتّة المسألة المتعلقة بالختان؛ بل إنّه لم يُشرِّع هذه الظاهرة التي أضحت طقساً يُمارَسُ على الذكور في جميع البلدان الإسلامية، حتّى أنّ الانتماء إلى الإسلام يتوقّف على ممارسة هذا الطقس في هذه البُلدان بَدْءاً، ثم تأتي بعد ذلك الطقوس الأخرى.

ونلاحظ، كذلك، أنّ النصّ القرآني يؤكّد ضرورة الوفاء بالعهد والميثاق، فالله في هذا النصّ يَأمر مخاطبيه أفرادَاً ومجموعات بأن يُوفُوا بالعهود والمواثيق وأن لا ينقضوها، وهو يُهَدِّدُ بنقضها إن لم يَفِ بها أصحابها: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البَقَرَة: 40]؛ ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾ [الرّعد: 20] **القرآن** يُبرم عهوداً ومواثيق مع مُخاطبيه ويأمرهم بالوفاء بها، فيعملون بأوامرها، وينتهون عن نواهيها؛ ولئن جاءت هذه العهود والمواثيق مفصَّلَة واضحة المضامين في العهد القديم، فقد وردت في النصّ القرآني مُجْمَلَةً مختَزَلة غير مُحَدَّدَة، وقد اختلف المفسّرون في تحديد معنى العهد والميثاق.

5- آلهة الحرب:

يرد نعت الإله يهوه في أسفار **العهد القديم** بـ «ربّ الجنود» و«إله الجنود» في العديد من المواطن[1]. فقد وجد بنو إسرائيل أنفسهم بلا أرض بعد

---

(1) في نعته بـ «ربّ الجنود»، انظر: إشعياء 10: 24؛ 14: 24؛ 18: 7؛ 19: 16؛ إرمياء 49: 7؛ 50: 33. وفي نعته بـ «إله الجنود»، انظر: عاموس 4: 13؛ 5: 15 و16 و27؛ 6: 8 و14.

الخروج من مصر، لذلك كان لا بُدّ من البحث عن أرض يستقرّون فيها، فاتجهت الأنظار نحو «الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً»، والتي وعد بها الإله الآباء: إبراهيم وإسحاق ويعقوب ثم بني إسرائيل، بعد أن تمّ الميثاق بين الشعب وإلهه بوساطة النبيّ موسى. ولم يبلغ هذه الأرض موسى ولا هارون لأنّ الإله حَرَمَهُمَا من ذلك بسبب خيانتهما له بحسب ما جاء في **التوراة**. يقول يهوه لموسى: «وَمُتْ فِي الجَبَلِ الَّذِي تَصْعَدُ إِلَيْهِ وَانْضَمَّ إِلَى قَوْمِكَ كَمَا مَاتَ هَارُونُ أَخُوكَ فِي جَبَلِ هُورٍ وَضُمَّ إِلَى قَوْمِهِ لِأَنَّكُمَا خُنْتُمَا فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عِنْدَ مَاءِ مَرِيبَةِ قَادِشَ فِي بَرِّيَّةِ صِينٍ؛ إِذْ لَمْ تُقَدِّسَانِي فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ. فَإِنَّكَ تَنْظُرُ الأَرْضَ مِنْ قُبَالَتِهَا، وَلَكِنَّكَ لَا تَدْخُلُ إِلَى هُنَاكَ، إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَنَا أُعْطِيهَا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ»[1]. إن بلوغ الأرض التي وعَد بها يهوه الآباء يظلّ رهين تنفيذ أوامر الإله ومواثيقه.

ويتولّى يشوع أمر بني إسرائيل بعد هارون وموسى، لكنّ هذا النّبيّ لن يتحرّك ما لم يُحرّكه يهوه ويُمْلِ عليه ما يجب أن يقوم به، وقد خُصّ سفر يشوع برصد مختلف الحروب التي شُنّت على بلاد الشام في عهده والنتائج التي آلت إليها تلك الحروب.

بعد موت موسى يأمر الرّبّ يشوع بأن يتشجّع ويتجلّد؛ لأنه مُقبل على دخول الأرض التي وَعَدَ بها الإلهُ الآباء، وأولى هذه الأراضي هي أريحا، ثم مدينة عاي، ثم مدينة مقيدة ولبنة ولخيش وعجلون وحَبْرُون... إلخ[2]. وكان يشوع كلّما استولى على مدينة خَرَّبَهَا وقَتّلَ أهلها وأفنى حيواناتها بأمر من الإله يهوه. يقول هذا الإله: «أَحْرِقُوا المَدِينَةَ [= أريحا] بِالنَّارِ مَعَ كُلِّ مَا بِهَا»[3]. وقد تمكّن يشوع من الانتصار على جميع الملوك الذين حاربهم. لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ الرّبّ هو الذي يخطط لهذه الحرب، ويأمر يشوع بتوجيه

(1) تثنية 32: 50، 51، 52.

(2) انظر: يشوع 10: من 28 إلى 43 وكامل الأصحاح 12.

(3) يشوع 6: 24.

الضربات نحو الأعداء، ويتمّ الانتصار، لكن بمساعدة يهوه: «فَقَالَ الرَّبُّ لِيَشُوعَ: لَا تَخَفْ وَلَا تَرْتَعِبْ. خُذْ مَعَكَ جَمِيعَ رِجَالِ الحَرْبِ، وَقُم اصْعَدْ إِلَى عَايَ. انْظُرْ، قَدْ دَفَعْتُ بِيَدِكَ مُلْكَ عَايَ وَشَعْبَهُ وَمَدِينَتَهُ وَأَرْضَهُ»[1]، و«قَالَ الرَّبُّ لِيَشُوعَ: لا تَخَفْهُمْ لأنّي غداً في مِثْلِ هَذَا الوَقْتِ أَدْفَعُهُمْ جَمِيعاً قَتْلَى أَمَامَ إِسْرَائِيلَ، فتُعَرْقِبُ خَيْلَهُمْ وَتَحرِقُ مَرْكَبَاتِهِمْ»[2]. إنّ الخطة الحربية لدى يهوه تقوم على إبادة السكان الأصليين للمنطقة من ناحية وعلى إتلاف جميع ممتلكاتهم من ناحية ثانية، فهل هذا التصرّف يُعزا إلى إفراز ما كان مكبوتاً في كيان بني إسرائيل نتيجة ما عانوا أثناء إقامتهم في مصر (400 سنة بحسب الرواية التوراتية)، أو هو تصرّف قوم لا يملكون أرضاً لذلك ينبغي عليهم أن يَمْحُوا كلّ أثر للآخر قبل الاستيطان؟

ينبغي أن نؤكّد، كذلك، أنّ هذه الحروب التي شُنّت على سكان المنطقة الأصليين لم تكن حرباً من أجل عقيدة، على الرغم من أنّ الإله هو الذي كان يُسيّرها وعلى الرغم من أنّ النبيّ يشوع هو الذي كان يُنَفّذ أوامر الإله. إنها حربٌ من أجل الأرض، لذلك لا يعدو يشوع في السفر المخصّص له أن يكون سفّاحاً. لكنّ محرّري **العهد القديم** أضفوا على تلك الحرب ضرباً من القداسة عندما عدُّوها تقع تنفيذاً للميثاق الذي قطعه الإله التوراتي مع الآباء بتمكين بني إسرائيل من الأرض التي «تفيض لَبناً وعَسَلاً» بحسب التعبير التوراتي.

ولا يختلف الإله القرآني كثيراً عن الإله التوراتي في علاقته بالحرب؛ فهو يدعم أنصاره ضدّ الأعداء، فيُرسل إليهم جنوداً من الملائكة يحاربون في صفوفهم ويجلبون لهم النصر: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿123﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿124﴾ بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عِمرَان: 123-125].

---

(1) يشوع 8: 1.
(2) يشوع 6: 11.

ونقرأ في سورة الأنفال الموقف الإلهي نفسه تقريباً: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿9﴾ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفَال: 9-10]. وإذا كان أمر محاربة الملائكة مع المسلمين ضدّ العدوّ في سورة آل عمران غير متّفق عليه لدى المفسرين المسلمين للقرآن؛ إذ منهم من يقول بهذه المساعدة الآتية من عالم الغيب، ومنهم من ينفيها، فإنّ هذه المساعدة لم يُخْتَلَفْ حولها في سورة الأنفال. وقد ذكر الطبري في تفسيره أنّ انتصار المسلمين على العدوّ في معركة بدر كانَ بمساعدة الملائكة[1].

إنّ الإله القرآني يتوخّى طريقة بعث الرّعب والخوف في نفوس العدوّ، شأنه في ذلك شأن الإله التوراتي، وهو يوجّه أنصاره ويُرشدهم في كيفية إدارة الحرب: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ۚ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفَال: 12] [...] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ ﴿15﴾ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: 15-16].

إنّ الإله القرآني يُساعد المؤمنين ويشجّعهم على القتال، ويُوجّهُهُمْ في خطّتهم الحربية، ويجلب لهم الانتصار. لكنّه يخاطبهم من عليائه، ونشير، كذلك، إلى أنّ الحرب في **القرآن** وإن كانت مقدّسة كالحرب في **التوراة** فإنها كانت دينية ترمي إلى تحقيق التوحيد والقضاء على الوثنية.

6- الآلهة المتجسّدة:

يبرز الإله في **العهد القديم** في صورة تشبيهية تجسيدية (Anthropomorphisme)؛ أي إنها ترسُمُهُ بذاته وصفاته على صورة الإنسان

(1) انظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المجلد 3، الجزء 4، ص92 إلى 96، والمجلد 6، الجزء 9، ص226 إلى 229.

من ناحية، وتجعله يتجسّد في صورة بشرية فينزل إلى الأرض، ويُخاطب الناس، ويقوم بما يقومون به، ويتشاور معهم في ما هو عازم على القيام به من ناحية ثانية. إنّه مصنوع في هيئة كائن ذي صوت يُسْمَع وحركة يُنْتَبَهُ إليها؛ لذلك لما كان آدم وحوّاء في الجنّة «سَمِعَا صوت الرّبّ الإله مَاشياً في الجنّة عند هبوب ريح النهار»[1].

وكان الإله التوراتي كثيراً ما يتجلّى في سحابة، وينزل في «خيمة الاجتماع» ليُخاطب موسى وَجْهاً لوجه كما يُخاطب الرجل صاحبهُ[2]. وكان بعد «حدث الخروج»: «يسير أمامهم نهاراً في عمود سَحَابٍ ليهديهم في الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم لكي يمشوا نهاراً وليلاً»[3].

إنه إله مظروف حالّ في المكان أو في عديد الأمكنة، لذلك يقول شفيق مقار: «يهوه في مبدأ الأمر كان يسكن في السحاب، وينزل به على رأس الجبل، ويجتمع بموسى هناك (خروج 24: من 16 إلى 18). ثم طلب من موسى أن يصنع له بنو إسرائيل مقدساً (التابوت) ليسكن وسطهم بنفسه (خروج 25: 8)، ثم أدخلت الخيمة في الحكاية، فصار تلميح إلى أنّ السكن فيها لا في التابوت (خروج 45: 29). وكانت تلك السكنى بالطريقة التجسيدية القديمة التي عرفها "الآباء"؛ أي بتجسّد الإله ليُصبح مرئياً مسموعاً متكلّماً مناقشاً مُملياً التصميمات المعمارية وتصميمات النجارة والطهي المقدّس لتقديم وجبات الطعام إليه والمحرقات لإحداث رائحة سرور له»[4].

وجاء في سفر الخروج (24: من 9 إلى 11): «ثُمَّ صَعِدَ مُوسَى وَهَارُونُ وَنَادَابُ وَأَبِيهُو وَسَبْعُونَ مِنْ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ، وَرَأَوْا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ وَتَحْتَ رِجْلَيْهِ

(1) تكوين 3: 8.
(2) انظر: خروج 33: من 9 إلى 11.
(3) خروج 13: 21.
(4) مقار، شفيق، السحر في التوراة ص249. وانظر: خروج من الأصحاح 25 إلى 30؛ حيث هناك إطناب في تفصيل الجزئيات المتعلقة بصنع التابوت ومقتضياته.

شِبْهُ صَنْعَةٍ مِنَ العَقِيقِ الأَزْرَقِ الشَّفَّافِ وَكَذَاتِ السَّمَاءِ فِي النَّقَاوَةِ. وَلَكِنَّهُ لَمْ يَمُدَّ يَدَهُ إِلَى أَشْرَافِ بَنِي إِسْرَائِيلَ. فَرَأَوْا اللهَ وَأَكَلُوا وَشَرِبُوا».

إنّ هذا الإله، بحسب ما جاء في **الموسوعة الكونية**، إله قريب جداً من الإنسان وغير غريب عنه، فهو يتجلّى باعتباره ربّاً حيّاً يتدخّل دون انقطاع في حياة الإنسان، يسأله، وينتظر منه اتخاذ القرار. إن تجليات هذا الإله لا يمكن أن تظهر إلا من خلال ما يقوم به إزاء العالم وإزاء الإنسان[1]. ففي سفر التكوين كلام على نزول الإله الأرض والتقائه بأبراهام (إبراهيم) وعلى مشورته له حول تدمير سَدُوم وعَمُورَة بعد تفشّي الفساد فيهما. وقد تناول الرّبّ الطعام مع إبراهيم أثناء هذا اللقاء. وارتبط النزول، كذلك، بسعي هذا الإله إلى معرفة مدى صدق الصّراخ الصاعد إليه من سدوم وعمورة، وكأننا بالإله، وهو في السماء، لا يعلم بما يحدث في الأرض ما لم ينزل إليها ويعاين الحدث عن كثب، إنه إله، لكنه غير عليم بكل شيء[2]. وقبيل «حدث الخروج» أمر الإله بني إسرائيل برش الدّم على عتبات المنازل حتى يستطيع التميز بينهم وبين المصريين[3].

ويتدعّم هذا المنزع التجسيدي عندما نطّلع على ذلك الجدل الذي دار بين الإله وإبراهيم حول نجاة لوط، فقد كان إبراهيم يسعى جهده إلى إثبات براءة ابن أخيه لوط وتخليصه من العذاب الذي سَيُلحقُهُ الإله بأهل سدوم وعمورة. ويبرز إبراهيم، في هذا المثال، في صورة النصوح للإله والمرشد له، وكأننا بتصرّفاته تتجاوز تصرّفات الإله من حيث الحكمة وسداد الرأي؛ لأنه كان يعرف أكثر مما يعرف الإله، فهو يذكّره بواجباته وبضرورة توخّي العدل في معاملة الناس حتى لا يكون ظالماً للأبرياء، يقول سفر التكوين متحدّثاً عن هذا الجدل: «عَسَى أَنْ يَكُونَ خَمْسُونَ بَارّاً فِي المَدِينَةِ، أَفتُهلِكُ

(1) انظر: الموسوعة الكونية (E.U)، مقال «الله»، ص754.
(2) انظر تكوين 18 كاملاً.
(3) انظر: خروج 12: من 21 إلى 23.

المَكَانَ وَلا تَصْفَحُ عَنْهُ مِنْ أَجْلِ الخَمْسِينَ بَارّاً الَّذِينَ فِيهِ. حَاشَا لَكَ أَنْ تَفْعَلَ مِثْلَ هَذَا الأَمْرِ، أَنْ تُمِيتَ البَارَّ مَعَ الأَثِيمِ، فَيَكُونُ البَارُّ كَالأَثِيمِ. حَاشَا لَكَ. أَدَيَّانُ كُلِّ الأَرْضِ لَا يَصْنَعُ عَدْلاً؟ فَقَالَ الرَّبُّ: إِنْ وَجَدْتُ في سَدُومَ خَمْسِينَ بَارّاً في المَدِينَةِ فَإِنِّي أَصْفَحُ عَنِ المَكَانِ كُلِّهِ مِنْ أَجْلِهِمْ»[1].

ولا يقف الجدل بين الإنسان والإله في **التوراة** عند هذا المثال، فسفر الخروج يذكر ضرباً آخر منه تَمّ بين يهوه وموسى عندما همّ الأوّل بإفناء بني إسرائيل بعد عبادتهم العجل الذي صنعه لهم هارون أثناء غياب موسى لميقات ربّه. لكنّ موسى النّبي يتدخّل ليهدّئ من غضب الإله مذكّراً إياه بالعهد الذي قطعه مع الآباء، والمتمثل في تمكين بني إسرائيل من الأرض. نقرأ في **التوراة**: «وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: رَأَيْتُ هَذَا الشَّعْبَ، وَإِذَا هُوَ صُلْبُ الرَّقَبَةِ، فَالآنَ اتْرُكْنِي لِيَحْمَى غَضَبِي عَلَيْهِمْ وأُفْنِيَهُمْ، فَأُصَيِّرَكَ شَعْباً عَظِيماً، فَتَضَرَّعَ مُوسَى أَمَامَ الرَّبِّ إِلَهِهِ، وَقَالَ: لِمَاذَا يَا رَبُّ يَحْمَى غَضَبُكَ عَلَى شَعْبِكَ الَّذِي أَخْرَجْتَهُ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ بِقُوَّةٍ عَظِيمَةٍ وَيَدٍ شَدِيدَةٍ؟ لِمَاذَا يَتَكَلَّمُ المِصْرِيُّونَ قَائِلِينَ: أَخْرَجَهُمْ بِخُبْثٍ لِيَقْتُلَهُمْ فِي الجِبَالِ وَيُفْنِيَهُمْ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ. ارْجِعْ عَنْ حُمْقِ غَضَبِكَ وَانْدَمْ عَلَى الشَّرِّ بِشَعْبِكَ. اذْكُرْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَإِسْرَائِيلَ عَبِيدَكَ الَّذِينَ حَلَفْتَ لَهُمْ بِنَفْسِكَ وَقُلْتَ: أُكَثِّرُ نَسْلَكُمْ كَنُجُومِ السَّمَاءِ. وَأُعْطِي نَسْلَكُمْ كُلَّ هَذِهِ الأَرْضِ الَّتِي تَكَلَّمْتُ عَنْهَا. فَيَمْلِكُونَهَا إِلَى الأَبَدِ، فَنَدِمَ الرَّبُّ عَلَى الشَّرِّ الَّذِي قَالَ إِنَّهُ يَفْعَلُهُ بِشَعْبِهِ»[2].

إنّ الفاعل ذا القرار في المثال السابق هو النّبيّ موسى وليس الإله يهوه، أمّا الإله فيبرزه هذا المقطع في صورة النادم المتراجع عمّا هَمَّ بالقيام به، فيبدو النّبيّ بذلك أرجح رأياً وأفضل تقديراً للعواقب من الإله. وهذه الصورة كثيراً ما تتبدّى لنا في **التوراة** خاصّة، وفي **العهد القديم** عامّة؛ حيث يقوم

(1) تكوين 18: من 24 إلى 26.

(2) خروج 32: من 9 إلى 14.

النّبيّ بدور المُعدِّل (régulateur) بين الإله والشعب، ويَحُدُّ من جبروت الذات المتعالية؛ فهل هي حكمة الأنبياء التي فاقت الحكمة اليَهْوهية (نسبة إلى يهوه) أو هي حكمة مؤلفي النصوص المقدّسة اليهودية التي اجتهدت لتكون العلاقة بين النّبيّ والشعب متينة جدّاً؟ فالنّبيّ في هذه الأمثلة يبدو أقرب إلى الشعب من الإله وأمْتَنَ صلة بهم منه، لذلك كان يسعى إلى إبطال القرار الإلهي القاضي بإفناء الشعب.

وقد يزداد هذا الجدل حدّة عندما يتحوّل إلى عبث بالذات الإلهية، وقد جاء في **التوراة** ما يؤكّد هذا التلاعب بالإله، ولعل أجلى مثال يمكن أن يوضّح هذا الأمر هو مثال الضربات العشر الواردة في سفر الخروج. ففي هذا النصّ يُنْزل الرّبّ الضربة أو الآفة بالمصريين، فيتوسل فرعون إلى موسى ليتدخّل لدى إلهه حتى يرفع عن المصريين الأذى مقابل إطلاق سراح بني إسرائيل، فلمّا تُرفع الضربة عنهم ينكث فرعون العهد، وتتكرّر هذه العملية عشر مرّات في سفر الخروج، فيبدو الإله غير عليم بما يُضمره المصريون ولا هو مُدرِك لما في الخفايا.

ومن الأمثلة الأخرى الدالة على التصوّر التجسيدي للإله في **التوراة** ما ورد حول الصراع الذي دار بين الإله وإسرائيل (= يعقوب) وقد كاد يعقوب ينتصر على الإله لولا الحيلة التي عمد إليها الإله ليتغلّب عليه عندما ضرب حُقَّ فخذه[1].

أمّا النّبيّ موسى فيتلكّأ، ويكاد يرفض الأمر الإلهي عندما أرسله يهوه إلى فرعون ليطلب منه إطلاق سراح بني إسرائيل، وقد تعلّل موسى بثقل في لسانه وعجزه عن الإبانة، وهو ما أغضب الرّبّ عليه، نقرأ في **التوراة**: «فَقَالَ مُوسَى لِلرَّبِّ: اسْتَمِعْ أَيُّهَا السَّيِّدُ، لَسْتُ أَنَا صَاحِبَ كَلَام مُنْذُ أَمْسِ وَلَا أَوَّلَ مِنْ أَمْسِ وَمِنْ حِينِ كَلَّمْتَ عَبْدَكَ. بَلْ أَنَا ثَقِيلُ الفَمِ وَاللِّسَانِ. فَقَالَ لَهُ الرَّبُّ:

---

(1) انظر: تكوين 32: من 22 إلى 29.

مَنْ صَنَعَ لِلإِنْسَانِ فَماً؛ أَوْ مَنْ صَنَعَ أَخْرَسَ أَوْ أَصَمَّ أَوْ بَصِيراً أَوْ أَعْمَى؟ أَمَا هُوَ أَنَا الرَّبُّ؟ فَالآنَ اذْهَبْ وَأَنَا أَكُونُ مَعَ فَمِكَ وَأُعَلِّمُكَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ، فَقَالَ: اسْتَمِعْ أَيُّهَا السَّيِّدُ، أَرْسِلْ بِيَدِ مَنْ تُرسِلُ. فَحَمِيَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى مُوسَى»[1].

لقد أضفى الإنسان على الإله في النصوص المقدّسة الكثير من صفات البشر، لذلك يظلّ الكائن المتعالي قريباً جدّاً من الذات البشرية. وقد يعبّر ذلك عن مرحلة من تاريخ البشرية لم يتخلّص الإنسان فيها من التصوّر المادّي الحسي لمعبوده؛ لذلك صاغ إلهه بحسب صورة مزدوجة تجمع بين الإنسان والإله. فاليهود لم يعرفوا في أسفارهم المقدّسة التمثل المتعالي للإله؛ إذ بقي هذا التصوّر حسّياً تجسيدياً لم يرقَ إلى التمثل الذهني المجرّد. ويؤكّد هذا المنحى في تصوّر الإله طَلَبُهم من موسى أن يُريَهم الله رؤية عينية. وقد عبد اليهود آلهة في صور مجسّدة حتى بعد تعرّفهم إلى الإله يهوه إله الإنقاذ والخلاص (عبادة العجل أثناء غياب موسى)، وقد جاء في **الموسوعة الكونية** «أنّ الديانة اليهودية، شأنها شأن الديانات البدائية، تصور الإله في شكل إنسان، فهي لا ترتفع به عن التصوّر القائم على التجسيم أو التجسيد لتُبرز خصائص الحياة والتفرّد فيه»[2] لذلك يُمكن القول في النهاية: إنّ الإنسان خلق آلهته في أحسن تقويم؛ إذ صَنَعَها على صورته، فجاءت شبيهة به، متأثّرة بالعوامل التاريخية والثقافية التي صُنعت فيها. ويقول إميل بورنوف (Emile Burnouf): «إنّ آلهة الإغريق واللاتين كانت تتكلّم مجازاً، وكان لها جسد كجسدنا، وإن كان أضخم وأقوى، وكانت لها شهواتها، وكانت تفكّر كما نفكّر، وتخطئ في تفكيرها كما نخطئ؛ وفي النهاية كانت تولد، وأحياناً تموت. ولكي تُتَصَوَّر جيداً كان يكفي المرءَ أن يشاهد الناس وأن يكون فنّاناً»[3].

(1) خروج 4: الآية 10 وما بعدها.
(2) انظر: الموسوعة الكونية (E.U)، ص754.
(3) E. Burnouf, La science des religions, p. 12.

الفصل الثالث

العهد الجديد
في النصوص الإسلامية

يدور هذا الفصل على أربعة مباحث أساسية تتعلّق كلّها باستحضار **القرآن** خاصة، والنصوص العربية والإسلامية الحوافّ عامّة، للنصوص المسيحية القانونية وغير القانونية. وسندرس في المبحث الأوّل المصادر المسيحية المستحضرة في **القرآن** اعتماداً على العقائد المسيحية الكبرى (البنوّة، الصّلب، التثليث...). ويعالج المبحث الثاني التحويلات التي مرّت بها مسألة نهاية المسيح، وذلك بمقارنة هذه النهاية كما وردت في الأناجيل بالنهاية المرسومة في **تاريخ الطبري** لنتبيّن إلى أيّ حدّ تصرّف المؤرّخ في المادّة القرآنية وفي نصوص **العهد الجديد** ليرسم صورة جديدة لنهاية المسيح نسعى في هذا المبحث إلى معرفة ملامحها.

ويدرس المبحث الثالث الدلالات التي حُمّلها مفهوم اللّوغوس بتحوّله من المهاد الديني والثقافي، الذي وُلد فيه، إلى الثقافة الإسلامية قرآناً ونصوصاً حافّة. أمّا المبحث الرابع فيُعنى بصورة مريم العذراء كما رُسمت في **الأناجيل المنحولة**، وبالتحويرات التي أُدخلت عليها عندما انتقلت **إلى القرآن** وكُتب التاريخ والتفسير.

المبحث الأوّل: المرجعيّة المسيحيّة في النصّ القرآني:

«... ورأيت إلى يمين الجالس على العرش درجَ كتاب مخطوطاً من الدّاخل والخارج، ومختُوماً بسبعة ختوم. ورأيت ملاكاً قويّاً يُنادي بأعلى صوته: "مَنْ هُوَ المستحقّ أن يَفُكَّ ختوم الكتاب ويفتحهُ فلم يستطع أحدٌ في السماء ولا على الأرضِ ولا تحت الأرض أن يفتح الكتابَ أو ينظُرَ إليه! فأخذتُ أبكي بُكاءً شديداً لأنّه لَمْ يَكُنْ هناك مَنْ يستحقّ أن يفتَحَ الكتابَ أو ينظُرَ إليه...».

يُوحنّا، الرؤيا 5: من 1 إلى 5.

يتعرّض القرآن إلى العديد من المفاهيم والمضامين الواردة في النّصوص الإنجيلية، فيذكر الكثير من أسماء الأعلام مثل: عيسى المسيح، ومريم، وزكريا، ويحيى؛ واهتمّ بالمسيح وأمّه خاصّة، ونزّلهما مكانة رفيعة. وخصّ مريم بمساحة نصّية تتجاوز الحجم الذي خُصّت به في النصوص الإنجيلية القانونية، وسمّى إحدى سوره باسمها. ويذكر (**قاموس الكتاب المقدّس**)، في مادّة «مريم»، المكانة التي حظيت بها أم المسيح، فيقول: «هذه الإشارات المقتضبة إلى العذراء مريم في الكتب المقدّسة تُصوّرها لنا في كونها المباركة بين النساء والمُنعم عليها بنعمة عظمى (لوقا: 1، 28)، وكذلك يُقدّمها لنا (**الكتاب المقدّس**) مثلاً أعلى للأمّهات والنساء قاطبة (لوقا 2: 27 و33 و41 و48 و3: 23)؛ وورد في الآية (28) من الأصحاح الأول في إنجيل لوقا قوله: «سلامٌ أيّتُها المُنعم عليها! الرَّبُّ مَعَكِ، مُبَارَكَةٌ أَنْتِ بَيْنَ النّساءِ». ويُعبّر القرآن عن المكانة نفسها فيُشير إلى عفّتها وسلوكها القويم واصطفاء الله لها وتفضيلها على نساء العالمين، جاء في الآية (42) من آل عمران: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عِمرَان: 42]. وهذا الاصطفاء مقترن في الديانتين بميلاد المسيح، وإن اختلفت مكانتُهُ في كلّ منهما؛ وهو يؤكّد سموّها الأخلاقي، فينفي عنها ما رماها به قومها من إفك بعد حدث الميلاد العجيب لعيسى[1]: ﴿قَالَتۡ أَنَّىٰ

(1) لم ير القرآن في الميلاد البتولي لعيسى (la naissance virginale) سوى علامة على =

يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ [مَريَم: 20]. إنّنا نتبيّن أنّ مريم تحتلّ مكانة رفيعة في **القرآن** باعتبارها أمّ نبيّ، لكنّنا نرى أنّ أمّهات الأنبياء الآخرين (بما في ذلك نبيّ الإسلام) لم يحظين بمثل هذه المنزلة؛ بل لم يذكر الوحي الإسلاميّ حتّى أسماءهنّ، وإنّه من اللّافت ألا نجد فيه أيّ اسم لامرأة إذا استثنينا مريم. أمّا إذا نظرنا في النصوص التراثيّة الإسلاميّة فإنّنا نتبيّن فيها بيُسر تلك المنزلة التي تبوّأتها أمّ عيسى، وهي مكانة لم تَرْقَ إليها إلا نساء قليلات مثل امرأة فرعون، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد[1].

ويحتلّ المسيح مركز الكلام على المسيحية في **القرآن**، فيسترجع الوحي أحداث الحمل والولادة كما وردت في إنجيل لوقا تقريباً، فيذكر قدوم الملك إلى مريم، وتبشيرها بالميلاد المدهش، ثم حدث الميلاد[2]، ويستعرض، في اختزالٍ كبير جدّاً، معجزات عيسى، فيذكر إبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى، والإنباء بالغيب[3]، ويُضيف معجزات أخرى لم تذكر في الأناجيل القانونية مثل: الكلام في المهد، والخلق من الطين كهيئة الطير والنفخ فيه، فيكون طيراً[4].

ويتحدّث **القرآن** عن عيسى، فيورد مفاهيم تتعلّق به مثل «المسيح» وتأييده «بروح القدس»[5]، والإيحاء إليه بالإنجيل، وكونه كلمة من الله[6]، وكلمته

= العظمة الإلهية المطلقة، أمّا الفكر اللاهوتي المسيحي فيرى في هذا الميلاد دليلاً على ألوهيّة المسيح. انظر:

Hans Kûng, le christianisme et les religions du monde E. Seuil, 1986, pp. 160-161.

(1) انظر تفسير الآية 42 من سورة آل عمران في كتب التفسير.

(2) انظر: لوقا 1 من 28 إلى 38 وسورة مريم 19 من 17 إلى 21.

(3) انظر: آل عمران 3/ 48 و49.

(4) انظر: آل عمران 3/ 46 و49.

(5) انظر: البقرة 2/ 87 و253.

(6) انظر: آل عمران 3/ 39 و45.

ألقاها إلى مريم وروح منه[1]، والتعرّض إلى مقولة التثليث المسيحية، ومقولة البنوّة، وذكر حدث محاولة قتل اليهود له وصلبه ورفع الله له[2]. ولكن هل المسيح المتحدّث عنه في **العهد الجديد** هو نفسه المذكور في **القرآن**؟ وهل حُمّلت المفاهيم القرآنية المعاني نفسها التي يفهمها منها المسيحيون؟ وما هي المرجعيّة التي اعتمدها **القرآن** أثناء كلامه على المسيحية؟ وكيف تأوّل النصّ القرآنيّ المسيحية في القرن السابع الميلادي؟

1- المسيح من البنوّة إلى النبوّة:

إنّ جوهر المسيحيّة في **القرآن** هو بشريّة عيسى، وقد أكّدها الوحي الإسلامي بشدّة، فهو بشر ينحدر من سلالة البشر شأنه شأن آدم، فهو ابن مريم، كائن مخلوق وعبد مربوب ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: 75]. وجاء في الآية (59) من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. إنّ في الآية الأولى ما يصل عيسى بالأنبياء والرسل من ناحية، وما يصله بالبشر العاديين من ناحية أخرى، فهو ينتمي إلى الأنبياء والرّسل برسالة النبوّة التي حُمّلها إلى بني إسرائيل عن طريق ما يوحى إليه، وهو ينتمي إلى البشر بما تقتضيه طبيعته من حاجات جسدية كالأكل، وما يتبعها من إفرازات كالتبوّل والتغوّط والنموّ والنقصان... فيثبت **القرآن** بذلك أنّ عيسى وأمَّه تطرأ عليهما أعراض جسدية أثناء الحياة، وهما بذلك كائنان مخلوقان فانيان لا يختلفان في ذلك عن كلّ الكائنات المخلوقة، ومن كان هذا شأنُهُ لا يمكنه أن يكون إلهاً ولا ابن إلهٍ، وهو ليس جديراً بأن يُعبد أو يُمجّدَ، لذلك لا يستعمل **القرآن** عبارة «ابن الله» البتّة[3]،

---

(1) انظر: النساء 4/ 171 والتحريم 66/ 12.

(2) انظر: النساء 4/ 157 و158.

(3) يذكر هانس كينغ (Hans Kûng) أنّ المسيح لم يُسمّ نفسه «ابن الله» البتّة، وأنّ التفسير النقدي اليوم للنصوص الإنجيلية مُجْمِع على الاعتراف بذلك، وأنّ هذه الفكرة نشأت =

بينما استعمل عبارة «ابن مريم» ثلاثاً وعشرين (23) مرّة، فيفنّد بذلك مقولة البنوّة مثلما أبطلتها فرقة الألكسائيين (Elcésaïtes) أو (Elkasaïtes) أو (Elchasaïtes)، وهي فرقة يهودية مسيحيّة عرفانية ظهرت في القرن الرابع الميلادي في منطقة مآب وعلى ضفاف نهر أرنون، كان أتباعها يُنادون بتوحيد صارم، وينكرون مقولتي الأقانيم والبنوّة الكنسيتين، وكانوا يحافظون على أحكام الشريعة الموسويّة، ويمارسون الختان، ومن تعاليمهم الأساسيّة الاغتسال للتطهّر من الأدران في النهر أو في البئر؛ وعدّ أتباع هذه الفرقة المسيح نبيّاً وُجد في إطار التقليد الإبراهيمي[1]، وهو ليس سوى إنسان وُلد كما وُلد جميع الناس، جاء إلى العالم عديد المرّات. وكان يأتي كلّ مرّة في جسد مختلف عن الجسد الذي جاء فيه في المرّة السابقة[2].

إنّ المسيح في التصوّر القرآني لا يعدو أن يكون كائناً مخلوقاً يُولد ويأكل ويحيا ويموتُ، ثم يُبعث يوم القيامة كغيره من المخلوقات، وميزتُهُ الوحيدة

= لدى الجماعة المسيحيّة المؤمنة بعد موت يسوع عندما شرعت تنعته بهذه الصفة، انظر: Hans Küng, Le christianisme et les religions du monde, p. 170.
والمتأمّل في النصوص الإنجيليّة القانونيّة لا يعثُر على عبارة «ابن الله» يُسندها المسيح إلى نفسه إطلاقاً مقابل كثرة استعمال عبارة «ابن الإنسان»، والعبارة الأولى لا تعني لدى التيولوجيين المسيحيين البنوّة (la filiation) الناتجة عن عمليّة جنسيّة طبيعيّة تمّت بين ذكر وأنثى، وهو الفهم الذي ذهب إليه أغلب المفكرين المسلمين في الرّدّ على مقولة البنوّة المسيحيّة؛ إذ لا يمكن منطقياً أن يكون هناك ابن دون أن يكون هناك طرفان، والد ووالدة تتمّ بينهما عمليّة جماع. وهذا الفهم أدانه الفكر اللاهوتي المسيحي الذي ذهب أصحابه إلى أنّ عبارة «ابن الله» مجازيّة لا يُقصد بها الولادة الفيزيائية المألوفة. انظر: Le christianisme et les religions du monde, pp. 170-171.

(1) انظر:
Julien Ries, Elchasaïsme, in Paul Poupard, dictionnaire des religions, P.U.F., 1984, p. 512.

(2) انظر: (Elchasaïsme) في قاموس الأديان، ص512. وكينغ، هانس، المسيحية وأديان العالم، ص197. وبالحاج العايب، سلوى، المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1998م، ص43، 44.

التي تجاوز بها البشر العاديين هي اصطفاؤه نبيّاً لبني إسرائيل، وهو في هذا الجانب لا يختلف عن سائر الأنبياء الذين بُعثوا قبله وإن فُضّل عليهم جميعاً نبيّ الإسلام باعتباره خاتم الأنبياء والناسخ للدينين السابقين اليهودية والمسيحية والمصحّح لهما نتيجة ما لحق بهما من تحريف بحسب ما هو مذكور في النصّ القرآني.

إنّه نبيّ يجترح المعجزات، وقد استرجع **القرآن** الآيات المذكورة في الأناجيل، فأعاد أهمّها: إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى؛ لكنه أهمل الكثير من تلك المعجزات المذكورة في الأناجيل القانونية، كتحويل الماء إلى خمر، وتهدئة العاصفة، والمشي فوق الماء، وتوفير ما هو مفقود أو إنماء كميته... وأضاف معجزات أخرى وردت في الأناجيل غير القانونية مثل **إنجيل تـومـا** (L'évangile de Thomas)، **وإنـجـيـل الـطـفـولـة** (l'évangile de l'enfance)، وقد وردت فيهما آيتا صُنع ما يُشبه الطير ونفخ الروح فيه، والكلام في المهد[1]. لكن لا مناص من الإشارة إلى أنّ **القرآن** يؤكّد أن عيسى وجميع الأنبياء الآخرين يستمدّون نفوذهم، وهم يأتون بهذه الآيات، من الذات الإلهيّة عملاً بوصاياها وتنفيذاً لأوامرها؛ وهم تابعون لها في جميع ما يأتون، لذلك شدّد **القرآن** على أنّ ما يجترحُهُ عيسى إنّما تمّ بإذن الله وإرادته، فشُفع اجتراح كلّ آية منسوبة إليه بعبارة «بإذن الله»، وهذه العبارة لا ترد مع ذكر معجزات الأنبياء الآخرين السابقين له، فهي خاصّة بمعجزاته، ومن شأنها أن تدلّ على القدرة الفائقة على الفعل، وقد ظلّت هذه الأفعال: إبراء المرضى، وإحياء الموتى، وصنع الكائنات، ونفخ الروح فيها... من خصائص الآلهة وحدها؛ ولعله لهذه العلّة لم ينظر في المسيحية إلى يسوع

---

(1) انظر:

- France Quéré, Evangiles apocryphes, réunis et présentés par France Quéré., E. du Seuil, 1983, p. 87.
- Henri Michaud, Jésus selon le Coran, E. Delachaux et Niestlé Neuchatel, Suisse, 1960, p. 31.

على أنّه كائن بشريّ أو مجرّد نبيّ كغيره من الأنبياء[1]، وإنّما رُتّب في مصافّ الآلهة، والقرآن، وهو يُردف آيات عيسى بهذه العبارة، كان يردّ على الذين يقولون: إنّ يسوع هو ابن الله أو هو الله عينُه.

ليس عيسى سوى عبدٍ ونبيّ مبعوث إلى بني إسرائيل، وقد عبّر المسيح عن هذه المنزلة مُذْ كلامه في المهد أولى معجزاته في **القرآن** ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مَريَم: 30]؛ وفي ذلك ردّ على جميع الأطروحات التي ترى فيه إلهاً أو ابن إله، وحتى مصطلح «عبد» الذي أكّده **القرآن** لإبراز العلاقة بين الله والمسيح لا يُحيل على عبارة «خادم الله» (Le serveur de Dieu) الذي تُؤكّده اليهوديّة والمسيحيّة، ولفظ «عبد» استُعمل في **القرآن** ليدلّ على المسافة الفاصلة بين الله الأحد وجميع مخلوقاته. وينبغي التمييز في الإسلام بين مستويات ثلاثة: الله وهو المفارق المتعالي والخالقُ المعبود أولاً، والإنسان العبد النبيّ المصطفى من الله بإنزال الوحي عليه ليُبلّغه ويقوم بعبادة الله ثانياً، والإنسان العادي، وهو عبد مخلوق لا يتميّز من سواه إلا بما يأتي من أفعال الخير تقرّباً إلى الله ثالثاً، وعلاقته بالله العبادة، وهي علاقة عموديّة طرفاها عابدٌ (الإنسان) ومعبود (الله)، والعبادة عند الأنبياء والناس العاديين تدلّ على الاستسلام والخضوع والتبعية للذات الإلهيّة، وتدلّ على أنّ العابد مربوب، وأنّ الله هو الربّ «ربّ العالمين». وعندما يتحدّث **القرآن** عن عيسى معتبراً مَثَلَهُ مثل آدم، فذلك ليؤكّد أنّه من خلق الله، وإذا كان كذلك فهو محكوم عليه بالموت والفناء، وإذا ما كان فانياً منتهياً

(1) يقول هانس كينغ مبرزاً منزلة يسوع مقارنة بغيره من الأنبياء السابقين: «غير أنّ طموحه [= يسوع] كان يتجاوز فعلاً طموح أيّ نبيّ عندما كان يستند في سلطته إلى الله (وخاصّة تجاه الشريعة وفي غفران الخطايا). وقد تجلّى فيه ما هو أعظم من موسى، وما هو أعظم من الأنبياء، فهو لم يكرز فقط، وإنّما مارس غفران الخطايا، وجعل جميع التقاليد والتنظيمات التي كانت في عداد المقدّسات محلّ مساءلة». انظر: كينغ، هانس، مرجع سابق، ص170.

فليس من شأنه أن يكون خالقاً، وفي ذلك ردّ على المسيحيّة التي تُسند خلق الكون إلى يسوع: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: 59]؛ فليس من المنطقي في المنظور الإسلامي أن يكون المخلوق خالقاً. جاء في **إنجيل يوحنّا**: «هو [= يسوع] كَانَ في البَدْءِ مَعَ اللهِ، به تَكَوَّنَ كُلُّ شَيْءٍ، وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَتَكَوَّنْ أَيُّ شَيْءٍ مِمَّا تَكَوَّنَ»[1]. وورد في الأصحاح نفسه: «كَانَ في العَالَمِ، وبِهِ تَكَوّنَ العَالَمُ، ولَمْ يَعْرِفْهُ العَالَمُ»[2].

لكنّ **القرآن** يردّ على مثل هذا التصوّر الإنجيلي بالقول: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [آل عِمرَان: 55]. إنّ المسيح محكوم عليه بالموت، وأجل ذلك بيد الله، ولا يمكن لعيسى أن ينتصر على الفناء بالقيامة الفردية، مثلما تذهب إلى ذلك المسيحية؛ وهو راجع في النهاية إلى الله شأنه شأن جميع البشر، وساعة رجوعه لا يعلمها إلا الله علام الغيوب[3]؛ ثم إنّ الله هو الحاكم أو القاضي في أفعال الناس ولا أحد سواه، وفي ذلك ردّ على المسيحية التي يذهب أصحابها إلى القول بأنّ يسوع هو الدَّيَّان يوم البعث؛ أي هو الذي سوف يقوم بمحاسبة الناس على ما قاموا به، «وَعِنْدَمَا يَقُومُ ابنُ الإِنْسَانِ في مَجْدِهِ، ومَعَهُ جَمِيعُ مَلاَئِكَتِهِ فَإِنَّهُ يَجْلِسُ عَلَى عَرْشِ مَجْدِهِ، وتَجْتَمِعُ أَمَامَهُ الشُّعُوبُ

(1) إنجيل يوحنّا 1: 2 و3.

(2) إنجيل يوحنا 1: 10.

(3) تسير الأحداث في الأناجيل القانونية على غير هذا المسار، فالمسيح عالم بساعة موته، لذلك يأمر بعض تلاميذه بإعداد الاحتفال بالفصح الأخير، ويذكر لهم عدّة تنبّؤاتِ مثل خراب أورشليم، ونهاية العالم، ومجيء المسيح ثانية (انظر، على سبيل المثال: إنجيل لوقا 21). والمسيح هنا ينخرط في التجربة الدينيّة لدى عظماء أنبياء «العهد القديم» مثل: إشعياء وإرميا وحزقيال ودانيال في تنبّؤاتهم بالأحداث الآتية، لكنّه يفوقهم في تنبّئه ببعض الأحداث المتّصلة بشخصه في الساعات الأخيرة من حياته قبل الصعود ومآله بعد الصلب.

كُلُّهَا، فَيَفْصِلُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ كَمَا يَفْصِلُ الرَّاعِي الغَنَمَ عَنِ المَاعِزِ، فَيُوقِفُ الغَنَمَ عَنْ يَمِينِهِ والمَاعِزَ عَنْ يَسَارِهِ...»[1]. ثمّ يدعو يسوع الذين عن يمينه ليرثوا الملكوت الذي أُعدّ لهم منذ إنشاء العالم؛ ويُدينُ الذين عن شماله، فيُرمى بهم في النار الأبدية التي أُعدّت لإبليس وأعوانه[2].

2- المسيح من الموت صلباً إلى النجاة:

إنّ طبيعة الخلق أن يُسلموا لله؛ أي أن يخضعوا له، وهذا الخضوع هو ما يسمّى في **القرآن** بالإسلام، ويسمّى صاحبه بالمسلم، فالمسيح خاضع في كلّ شيء لله، فهو الذي خلقه، وهو الذي يُميتُه، ثم يبعثه يوم القيامة. وقد ردّ **القرآن** على مقولة تأليه المسيح بعد أن استحضرها، يقول: **﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾** [المَائدة: 17]. وقد ربط **القرآن** في ردّه على مقولات المسيحيين بين المسيح وأمّه، وهو في ذلك يُواجه الأطروحة التي يذهب أصحابها إلى القول: إنّ المسيح وأمّه إلهان[3]، وقد جاء الردّ على لسان المسيح الذي نفى أن يكون قد دعا الناس أن يتّخذوه وأمّه إلهين: **﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى**

---

(1) إنجيل متّى 25: من 31 إلى 33.

(2) انظر إنجيل متّى 25: من 34 إلى 46.

(3) تشير سلوى بالحاج العايب إلى وجود فرقة مسيحيّة كان أتباعها يعبدون مريم إلهة، وتسمى هذه الفرقة الفطائريين (les collyridiens). تقول الباحثة: «وكانوا يتقرّبون إليها بنوع خاص من القرابين يتمثّل في أقراص من العجين أو فطائر، لذلك عُرفوا بهذا الاسم. ويلاحظ القديس إيبيفانوس (Epiphanus) أنّ النساء كنّ يؤدين دوراً أساسياً في هذه الفرقة، وهنّ اللاتي يتقرّبن لمريم بالفطائر (les collyridiennes)، وقد أطلق على أتباع هذه الفرقة اسم المرياميين أيضاً؛ لأنهم كانوا يقولون: «إنّ المسيح وأمّه إلهان من دون الله». بالحاج العايب، سلوى، المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها، ص44.

بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 116-118].
إن هذا المقطع الوارد على لسان عيسى ينفي عنه وعن أمّه الألوهيّة، ويبرز منزلته الحقيقيّة، وهو هنا لا يعلم من الغيب إلا ما يعلّمه الله، وهو لا يُعلّم الناس إلا ما أُمِرَ به. ومصيره البعث يوم القيامة بعد موته، لكن دوره في العقاب والثواب منفيّ، وهو لن ينهض بإدانة الناس في الآخرة مثلما تذهب إلى ذلك المسيحيّة الإنجيليّة؛ لأنّ الحساب موكول إلى الله وحده. لقد نقل القرآن عيسى من مرجعيّة مسيحيّة هو مركزها وحجر الزاوية فيها إلى مسيحيّة قرآنيّة لا يمثّل فيها سوى عبد مربوب مكرّم بالنبوّة، فيكون **القرآن** بذلك قد قوّض أسس مرجعيّة لتنهض على أنقاضها مرجعيّة جديدة صلتها بالنصّ الأصلي غير متينة.

وتؤكّد الأناجيل القانونيّة موت يسوع مصلوباً؛ وهو موتٍ جسدي حقيقيّ لا يختلف عن موت جميع الناس، وإن كان محفوفاً بالآلام، بما أنه تَمَّ عن طريق الصلب، وقد كان تأَنْسُنُ ابن الله يهدف إلى مثل هذه النهاية المأساوية منذ البداية؛ لأنه موظّف لاحتواء مقولة الفداء والتكفير عن خطايا الناس. ويمكن أن نُشير إل أنّ هذه النهاية لئن كانت محمّلة أبعاداً روحيّة لدى الجماعة التي آمنت بالمسيح المخلّص، بما أنها كانت تدلّ على تحرير الإنسان المؤمن بيسوع عن طريق الفداء من «لعنة الشريعة»، بحسب عبارة الرسول بولس[1]، فإنها كانت محمَّلة أبعاداً مخالفة تماماً لدى اليهود، فهذه الميتة تدلّ لدى أتباع الديانة اليهوديّة، وخاصّة لدى المتمسّكين بالشريعة، على أنّ صاحبها ملعون من الله طبقاً لما جاء في النّاموس، وقد تمّت عمليّة الدفن طبقاً لما أوصت به

(1) يقول بولس في غلاطية 3: 13: «إنّ المسيح حرَّرَنَا بالفداء من لعنة الشريعة إذْ صَارَ لَعْنَةً عَنَّا، لأنّه كُتبَ: "مَلْعُونٌ كُلّ من عُلّقَ على خشبة"».

هذه الشريعة، فالدّفن تمّ في اليوم نفسه الذي حدث فيه الصلب حتى لا تُنَجّس الأرض التي وهبها الله لشعبه، جاء في سفر التثنية (21: 22، 23) ما يأتي: «إن ارْتَكَبَ إِنْسَانٌ جَرِيمَةً عِقَابُهَا الإعْدَامُ ونُفِّذَ فيه القَضَاءُ وعَلَّقْتُمُوهُ على خَشَبَةٍ، فلَا تَبِتْ جُثَّتُهُ على الخشبة، بل ادْفُنُوهُ في نفس ذلك اليَوْم، لأَنَّ المعلّقَ مَلْعُونٌ من الله، فلَا تُنَجِّسُوا أَرْضَكمْ التي يَهَبُهَا لكم الربّ ميراثًا». بيد أن المسيحية حوّلت هذه اللعنة إلى مجد عندما أكسبت الجسد المصلوب بُعداً روحياً جديداً، فالصليب «لم يَعد عاراً؛ بل أصبح مطلباً وعنواناً للمجد للمسيح أوّلاً، ثمّ للمسيحيين من بعده»[1]. ثم لئن كانت هذه النهاية تتويجاً لحياة «ابن الإنسان» على وجه الأرض، وقد كانت جميع الأحداث السابقة تمهّد لتحقّقها بحسب مسار منطقيّ رسَمَهُ مدوّنو الأناجيل بوعي كبير، فإنها كانت تمثّل، بالنسبة إلى السنهدرين[2]، نهاية مأسوية شنيعة استحقّها يسوع بسبب تجديفه، وعقاب التجديف في الدين اليهودي الموت[3].

لكن **القرآن** يحوّل مسار هذه النهاية تحويلاً جذريّاً ويُوجّهها وجهة أخرى تختلف تماماً عن تلك التي رسمتها الأناجيل، فيُخالف نصوص **العهد الجديد** والرؤية اليهوديّة في هذا المآل الذي صار إليه عيسى عندما ينفي أن تكون نهايته بتلك الطريقة، ويَرسم له نهاية يُقوّضُ فيها أسس المرجعيتين اليهوديّة والمسيحيّة، ويُحمّلها أبعاداً غير تلك التي أرادتها النصوص المسيحيّة، فالمسيح لم يقتُله اليهود، ولا هم صلبوه، وإنما نجا من الموت صلباً فانتصر على الأعداء المناوئين، لكنّه لم ينتصر على الموت، ولم يقهره مثلما تذهب

---

(1) معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، بيروت، ط3، 1991م، مادة "صليب"، ص482.
(2) السنهدرين: هو المجلس الديني الأعلى ممثّل السلطة الدينية لدى اليهود.
(3) نقرأ في سفر اللاويين 24: 16: «مَنْ جَدَّف على اسم الرّبّ يُقْتَلُ». وقد حكم السنهدرين على يسوع بالتجديف، لذلك استحقّ الموت. انظر: متى 26: 66 و67، ومرقس 14: 63 و64.

المسيحيّة إلى ذلك[1]، جاء في سورة النساء ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿157﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النِّسَاء: 157-158]. تؤكّد الآيتان السابقتان عدم قتل اليهود المسيح وعدم صلبه، فتَهْدِمَان بذلك ما جاء في النصوص الإنجيلية القانونيّة، التي أكّدت حدث موته صلباً، لكنّ الآيتين لا تخلوان من غموض يتعلّق بعضه بمعنى عبارة «شُبّه لهم»، فهل هي تعني أنّ القتل والصلب ليسا سوى ظنّ أو تخيّل، وهذا يدلّ على أنّ الفعلين لم يتعدّيا الظنّ والتخيّل إلى التحقّق في الواقع، أو أنّ الفعلين وقعا حقيقة في شخص آخر غير المسيح، فيكون القتل والصلب قد تحقّقا في شخص ثانٍ، ويكون المسيح قد نجا من مكيدة اليهود[2]. ويدعم هذا التوجّه في التّفسير ما جاء في الآية (158)، التي تذكر أنّ اليهود اختلفوا في شأن المسيح، وما قَرَّ عندهم من علم ليس سوى اتّباع الظّنّ.

أمّا العبارة الغامضة الأخرى فهي مآل المسيح بعد محاولة القتل

(1) يدلّ الموت في الأناجيل على انتصار يسوع على الفناء، وعلى أنه باب العبور إلى الحياة في ملكوت الله، وبه تكتمل الرسالة التي تجسّد المسيح ليحققها، انظر: الرسالة إلى مؤمني روما 6، من 6 إلى 10.

(2) يذهب أغلب المفسّرين المسلمين إلى هذا الرأي في تفسيرهم لعبارة «شُبّه لهم». انظر على سبيل المثال تفسير الطبري للآية 157 من سورة النساء في: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. وقد ذكر الطبري جملة من المرويات تجمع كلّها على أنّ اليهود لم يقتلوا عيسى وإنما قتلوا أحد أتباعه بعد أن ألقى الله عليه شبه المسيح عندما داهموا المكان الذي كان يوجد فيه عيسى وأصحابه. ويذكر تور أندري (Tor Andrae) أن ماني (ت 276م) -وقبله بازليد (Basilide)- ذهب إلى أنّ اليهود لم يصلبوا المسيح ولم يقتلوه، وإنما صلبوا شخصاً آخر مكانه.
انظر:
Tor Andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine, Traduction de Jean Gaudefroy - Demombynes et Maurice Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1979, p. 112.

والصلب، فالمسيح في **القرآن** لم يُقتل ولم يُصلب فعلاً، وإنما «رفعه الله إليه» وفعل الرّفع هذا مُحيّرٌ في معناه، فماذا يُقصد به؟ هل رُفع المسيح فعلاً فصعد إلى السماء وجاور الإله[1]، فيدعم **القرآن** بذلك المرجعيّة الإنجيليّة السابقة التي تقول بصعود المسيح بعد الموت، وجلوسه عن يمين الآب، فيكتسب المسيح بذلك منزلة تتخطّى المنزلة البشريّة، أو إنّ فعل الرفع يدلّ على رفعة المنزلة لدى الله بالنسبة إلى المسيح، وإنّ عيسى لم يرتفع فعلاً، وإنّما اكتسب مكانة معنوية رفيعة؟ إنّ الطرح الأول لا يمكن أن يُقبل من منظور إسلامي؛ لأنّ الموافقة عليه تدحض الرؤية الإسلاميّة المتعلّقة بكون عيسى عبداً مربوباً ونبيّاً مُرسَلاً لا يختلف عن أمثاله من الأنبياء، ويمكن أن تؤكّد البنوة والجانب اللاهوتي في المسيح اللّذين أكّدتهما الأناجيل ودحضهما **القرآن**. إنّ الأناجيل تتحدّث عن الموت الحقيقي وعن القيامة الخاصّة وعن الصعود (l'ascension)[2]. أمّا **القرآن** فلم يذكر هذه الموضوعات بما أنّه ينفي أن تكون نهاية المسيح قد تمّت بتلك الطريقة.

3- الإله الواحد ذو الأقانيم الثلاثة:

ويرفض **القرآن** مقولة التثليث (la trinité)، التي تؤمن بها المسيحية، رفضاً قاطعاً، وإن كان يفهم التثليث على غير ما تقصده المسيحية من هذا المصطلح، جاء في سورة (النساء 4/ 171): ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ

(1) هذا المآل للأنبياء ليس مستبعداً في تاريخ الأديان، فأسفار «العهد القديم» تتحدّث عن ارتفاع إيليا (انظر: 2 ملوك 2 من 1 إلى 18)، وعن ارتفاع أخنوخ بعد أن عاش 365 سنة (انظر: تكوين 5: 24). ويذكر القرآن أنّ الله رفع النبيّ إدريس (أخنوخ) مكاناً علياً (انظر: سورة مريم 19/ 57)، وقد ذهب بعض المفسّرين في شرح هذه الآية إلى أنّ إدريس صُعد به إلى السماء.

(2) لم يُذكر الصعود صراحة إلا في إنجيلي مرقس (16: 19، 20) ولوقا (24 من 50 إلى 53) وفي أعمال الرسل (1 من 1 إلى 8).

وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾. فـالقرآن يُفنّد مقولتين جوهريتين في المسيحيّة: البنوّة (la filialité) والتثليث (la trinité). وقد ربط الإسلام الوَلَدَ أو الابنَ بضرورة وجود علاقة جنسية بين الذكر والأنثى لكي تنشأ الولادة، فالعلاقة إذاً علاقة بيولوجية جسديّة تتمّ عن طريق التّلاقح بين طرفين ذكر وأنثى، وهذا ما لا يمكن أن يكون مقبولاً في التصوّر القرآني لله، فالله في المنظور الإسلامي لا يمكن أن يكون له ولدٌ/ ابنٌ لأنه ليس له زوجة أو صاحبة. لقد فهم المسلمون معنى البنوّة في دلالتها الحقيقيّة البيولوجيّة، بينما أكّد المسيحيون أنهم لا يقصدون هذا المعنى عندما يتكلّمون على البنوّة.

وقد كفّر **القرآن** النصارى بسبب تصوّرهم للإله على هذا الشكل: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: 73]. يذكر هنري ميشو (Henri Michaud) أنّ عبارة «ثالث ثلاثة» لا تعني أيّ شيء إذا نحن فهمناها حرفيّاً بما أنّ الأب؛ أي: الله، يحتلّ دائماً المكان الأول في الشكل التثليثي، وليس الرتبة الثالثة؛ أي: إنّ الله لا يرد في الترتيب الثالث في الثالوث بعد اثنين، فمعنى عبارة «ثالث ثلاثة» أنّ الله إله من بين ثلاثة آلهة؛ فـ**القرآن** ينهض ضدّ القول بثالوث الآلهة (la triade/le trithéisme) وليس ضدّ الإله الواحد ذي الأقانيم الثلاثة (la trinité)؛ لذلك يدعو علماء اللاهوت المسيحيون إلى ضرورة التمييز بين المفهومين. ويذكر هنري ميشو أنّ التصوّر القرآني لثالوث الآلهة جليّ في سورة المائدة التي ورد فيها: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ﴾ [المائدة: 116]. ويذكر ميشو أنّ الثالوث المكوّن للآلهة هو الله وعيسى ومريم في التصوّر الإسلامي، لذلك يكون **القرآن** في رأيه قد نشر خطأين جوهريين في البيئة الإسلاميّة من منظور مسيحي: يتمثّل أوّلهما في تقديم الإله الواحد ذي الأقانيم الثلاثة على

أنه ثالوث الآلهة، ويبرز الثاني في النظر إلى مريم على أنّها الشخص الثالث في المجموعة المكوّنة للألوهيّة[1].

(1) يذهب الطبري، في تفسيره للآية 73 من سورة المائدة، إلى القول: «وهذا قول كان عليه جماهير النصارى قبل افتراق اليعقوبيّة والملكانيّة والنسطوريّة كانوا فيما بلغنا يقولون: الإله القديم جوهر واحد يعم ثلاثة أقانيم: أباً والداً غير مولود، وابناً مولوداً غير والد، وزوجاً متتبعة بينهما». الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001م، المجلد 4، الجزء 6، ص385. وقد ذهب المفسرون المسلمون إلى القول: إنّ مفهوم الألوهيّة لدى النصارى ينهض على وجود ثلاثة آلهة، وإن لم يصرّحوا (أي: النصارى) بذلك، ولهذا السبب أدرجهم القرآن ضمن دائرة الكفر والشرك. والملاحظ أنّ المفسّرين المسلمين اختلفوا في تحديد الأقانيم الثلاثة المكوّنة للألوهيّة النصرانيّة؛ فالطبري يذكر الأب والابن والزوجة (مريم)، والقرطبي يذكر الأب والابن وروح القدس، وابن كثير يذكر «أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم الكلمة المنبثقة من الأب إلى الابن». انظر: ابن كثير، التفسير العظيم، مكتبة دار الفيحاء، دمشق، مكتبة دار السلام، الرياض، ط2، 1998م، المجلد 2، ص112. وهذا الاختلاف في التصوّر ليس في الحقيقة خاصّاً بالمفكّرين المسلمين لأنّنا نجد له أثراً في الفكر الديني المسيحي الذي ساد قبل مجمع نيقية، الذي انعقد سنة 325م، فمرقيون (Marcion ت 155م) أقام أطروحته في التأليه على ثنائية الألوهية الجامعة بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد، فمن جهة هناك يهوه اليهودي، وهو إله عادل وشديد، ومن جهة أخرى هناك المسيح، وهو إله طيب ورحيم، وقد ألّف كتاب (النقائض) (les Antithèses)، ورصد فيه التناقضات بين العهدين القديم والجديد من جهة، وبين طبيعة الإله العادل ونعماه وطبيعة الإله الطيب ونُعماه من جهة ثانية. وقد أبطل مجمع القسطنطينية المنعقد سنة 381م هذه المقولة، وقال سابليوس (Sabellius ت 257م) بالتوحيد، ومفاده أنّ الله قديم، وهو جوهر واحد وأقنوم واحد، وله ثلاث صفات، اتّحد بكليته بجسد يسوع المسيح. وقد يكون ترتوليان (Tertullien ت 245م) هو أول من صاغ التثليث المسيحي على الصورة التي ستُقرّها المجامع الكنسية في ما بعد؛ حيث آمن بالإله الواحد ذي الأقانيم الثلاثة: الآب والابن والروح القدس، يقول عبد المجيد الشرفي: «وكانت النتائج التي توصّل إليها [ترتوليان] فيما يتعلّق بالثالوث قريبة جدّاً من النتائج التي سيصل إليها المشرق في مجمعي نيقية وخلقدونية. فهو يؤكّد وحدة الله، ويعتبر أن هذه الوحدة لا تنقسم، =

ويرى الباحثون المسيحيون أنّ **القرآن** ينزّل المسيح ضمن سلسلة الأنبياء، وهو لئن احتلّ منزلة محترمة فنبوّته ليست أعظم من نبوّة محمّد الذي عُدّ خاتم الأنبياء، وقد وضعت نبوّته نهاية للوحي ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40] ويعتقد أغلب المسيحيين أنّ **القرآن** أفرغ المفاهيم المسيحية الكبرى من معانيها العميقة ليبرز لنا في النهاية المسيح باعتباره مخلوقاً اصطفاه الله ليكون عبداً نبيّاً مُرْسَلاً إلى بني إسرائيل مُدْرَجاً ضمن سلسلة الأنبياء السابقين؛ لكنّ منزلته لا يمكنها أن تبلغ أو تتجاوز مكانة محمّد(1)؛ فنتبيّن بذلك أنّ النصوص الإنجيلية أبرزت المسيحيّة في غير الصورة التي كان ينتظرها اليهود، وأن النصوص القرآنيّة كشفت عنها في غير الهيئة التي رُسمت لها لدى المسيحيين، ولاسيما تلك التي شكّلتها المجامع عبر التاريخ.

إنّ علماء اللاهوت المسيحيين يخطئون كثيراً عندما يتكلّمون على **القرآن** في عرضه للمسيحيّة، فيذكرون تشويهه لها وإفراغه لمفاهيمها من معانيها الدقيقة، ونفيه لمقولاتها الكبرى مثل البنوّة والألوهيّة والتجسّد والصلب والفداء والقيامة الخاصّة... متناسين بذلك أنّ المفاهيم الكبرى التي يتحدّثون عنها لم تكن معطى جاهزاً وعقيدة موحّدة لا في عهد المسيح، ولا حتى في العهد الإسلامي، وهي، بالإضافة إلى ذلك، لم تبرز بجلاء حتى في النصوص الإنجيلية القانونيّة كمقولة التثليث ومقولة تأليه المسيح. فمن البيّن

= ولكنها تتوزّع إلى ثلاثة "أشخاص" (Personnes) متميّزين من حيث العدد إلى ثالوث لا ينال من هذه الوحدة في شيء، وكلّ شيء من هذا الثالوث إله لأنه من نفس الجوهر (substance). أما المسيح فهو في نفس الوقت إله وإنسان مكوّن من جوهرين غير ممتزجين؛ بل متّحدين دون اختلاط في "شخص واحد"». الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسيّة للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، ط1، 1986م، ص78.

(1) انظر: Jésus selon le Coran, p. 92.

أنّ مفهوم التثليث لا يمكن أن نعثر عليه في مختلف نصوص **العهد الجديد**، وأنّ العقيدة المرتبطة بهذا المفهوم، والتي اعتنقها المؤمنون المسيحيون، لم تنشأ إلا بعد القرن الثاني الميلادي. صحيح أنّ يسوع هو مركز الثقل في **العهد الجديد**، وهو مدار نصوصه؛ وصحيح أيضاً أنّه نُعت بابن الله في العديد من المواضع في هذه النصوص؛ وصحيح كذلك أنّه قال إنّه سيَبْعَث بعد صعوده الروح القدس أو المعزّي ليُرشد المؤمنين؛ لكننا لا نجد تعبيراً واضحاً وصريحاً يتعلّق بمفهوم التثليث في نصوص **العهد الجديد**، وإن عثرنا على موضعين يجمع فيهما المدوّنان الآب والابن والروح القدس، جاء أولهما في نهاية **الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس** (13: 14)، وورد الثاني في نهاية **إنجيل متّى** (28: 19). لكن هذه الإحالات على قلّتها ليس من شأنها أن تسوّغ إثبات مقولة الإله ذي الأقانيم الثلاثة، لذلك ينبغي أن ننتظر الأطروحات التي نشأت على هامش نصوص **العهد الجديد**، وكرّست مقولة التثليث، فنتبيّن خاصّة إسهام المجامع الكنسية في بلورة هذه المقولة وفَرْضها لتضحي من أسس الإيمان المسيحي، ولاسيما مجمعيْ نيقية (325م) وقسطنطينية (381م). أما القول بوجود «الكلمة» منذ البدء، السابق لوجود المسيح في التاريخ (la préexistence)، والقول بالتجسّد (l'Incarnation)، فلا نجد لهما صدى إلا في مواضع قليلة جدّاً[1]، بينما خلت جميع نصوص **العهد الجديد** الأخرى من الإشارة إلى هاتين المقولتين. وقد أنكر الأبيونيون (les Ebionites)[2] الوجود الماقبلي (la préexistence) للابن وألوهيته،

(1) انظر: إنجيل يوحنا (1 من 1 إلى 18)، ورسالة يوحنا الأولى (1 من 1 إلى 4)، والرسالة إلى مؤمني فيلبي (2 من 5 إلى 11).

(2) الأبيونيون: يعني اسمهم في الأصل "الفقراء"، والمسيح بالنسبة إليهم ليس سوى آخر من أرسل من الأنبياء، وهو إنسان بسيط وُلد من مريم ومن يوسف، وقد بلغت به ممارسته الدقيقة للناموس إلى النعمة الإلهية، ويكفي المرء أن يلاحظ الشريعة مثله لكي يحقق الخلاص. وينتمي الأبيونيون إلى المذهب القائل بالتبنّي =

وعدّوه مجرد إنسان نزل عليه الروح القدس في هيئة حمامة أثناء التعميد في طفولته، ورفضوا أن يَعدوه اللوغوس (Le Logos) أو كلمة الله؛ واعترفوا بولادة المسيح من مريم ومن يوسف النجار، لكنّ الأبيونيين عُدّوا بمختلف فروعهم هراطقة[1]. إنّ هذه المفاهيم لم تستقرّ إلا عبر المجامع الكنسية[2]؛ بل إنّ بعضها فُرض فرضاً كما هو الشأن بالنسبة إلى ما تمَّ في مجمع نيقية (Nicée) سنة (325م)، ففي هذا المجمع هدّد الإمبراطور قسطنطين «بالنفي كلّ الذين يرفضون إمضاء النصّ المتمخّض عن هذا المجمع»[3]؛ وقد تمّت

= (L'Adoptianisme)، وهو يقوم على الإيمان بوحدانيّة الله وإنكار ألوهية المسيح، ويكون المسيح في منظور أتباع هذا المذهب مجرد إنسان تبنّاه الله ووهبه سلطة خاصّة لإكمال رسالته، ومن ممثّلي هذا المذهب: التيار اليهودي المسيحي في القرن الأول، وبولس السمساطي (Paul de Samosate ت 272م)، وأليباند الطليطلي (Elipande de Tolède) في القرن الثامن. ويبدو أنّ الأبيونيين ربطوا علاقات مع الرهبان الأسينيين تولّد عنها مزيج من عناصر أسينية ويهودية ومسيحية، وقد استعارت الجماعة الأبيونية من الأسينيين مظاهر زهدية كالاغتسال اليومي والغذاء النباتي، انظر:

- Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique, traduit de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal, E. du Seuil, 1970, p. 15.

- Dom Ch. Poulet, Histoire de l'Eglise, Paris, 1947, Tome 1, p. 60.

(1) انظر: Le christianisme et les religions du monde, p. 177. ويذكر إدوارد كوثناي (E. Cothenet) في مادة «المنحولات» (Apocryphes) في (قاموس الأديان) أنّ للأبيونيين إنجيلهم، وهو يبدأ بتعاليم يوحنّا المعمدان، وهم يُنكرون بنوّة يسوع، ويؤوّلون تعميده على أنّه فعل تبنّ إلهي له. انظر: قاموس الأديان، ص79.

(2) من المعلوم أنّ القول بألوهيّة المسيح وإقرار مقولة التثليث لم يتمّا إلا في مجمع نيقية سنة 325م، وأنّ اعتبار الروح القدس إلهاً تجب عبادته مع الأب والابن لم يتمّ إلا أثناء مجمع قسطنطينية سنة 381م. أما القول بكون مريم أمّاً للإله فأُقرّ في مجمع أفسس الأول المنعقد سنة 431م، فتكون عقيدة التثليث بذلك مقولة مجمعيّة كنسيّة أنشأتها تلك المجامع، وأحياناً فرضتها دون أن تكون لها مستندات في النصوص الإنجيليّة.

(3) الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى، ص87.

المصادقة على قرارات هذا المجمع تحت الضغط المادي والمعنوي، وكانت القرارات «ناتجة عن تقلّبات السياسة الإمبراطورية ومقتضياتها الظرفيّة وعن اختلاف العقليات والسنن الثقافية والمصالح القومية وحتى الأمزجة الشخصية»[1]؛ فكانت بذلك متأثّرة إلى حدّ بعيد بتدخّل الزمني السياسي في إقرارها وتداولها. ومن اللّافت أنّ بعض المجامع عُقدت لتنقض قرارات مجمع سابق؛ بل إنّ الشخص نفسه الفاعل في اتّخاذ قرارات سابقة يتراجع في ما سبق أن فرضه كما هو الشأن بالنسبة إلى الإمبراطور قسطنطين الذي فرض قرارات نيقية، ثمّ تنكّر لها بعد ثلاث سنوات من تاريخ انعقاد المجمع، فعفا عن المغضوب عليهم في المجمع مثل أريوس (Arius) وأتباعه، وقد انعقد المجمع لتنفيذ آرائهم.

إنّ علماء اللاهوت المسيحيين، وهم يدرسون المسيحية من خلال **القرآن**، يتصوّرون أنّ محمّداً كان يعتمد، أثناء حديثه عن المسيح، على النصوص الإنجيليّة القانونيّة، وعلى ما صدر عن المجامع الكنسية من قرارات، لذلك نسبوا إليه تحريف هذه النصوص وتشويهها. لكنّ ما هو مغيّب في هذا التصوّر أنّ النصوص الإنجيليّة المكتوبة لم تكن متوافرة بكثرة في البيئة التي نزل فيها الوحي الإسلامي؛ وما يمكن أن يكون شائعاً في الأوساط العربيّة آنذاك هو ما كان يُتناقل مشافهة من التراث الديني المسيحي، ويبدو من خلال كلام **القرآن** على المسيحيّة أنّ ما كان يُتداول من هذه الديانة لم يكن ينتمي إلى النصوص الإنجيلية القانونية وحدها، وإنّما اشتمل حتى على النصوص غير القانونية مثل إنجيلي الطفولة وتوما، واحتوى كذلك على مقولات بعض المفكّرين والفرق المسيحيّة، فهنري ميشو يُرجع حديث **القرآن** عن التثليث إلى المذهب الذي يقول أصحابه بالطبيعة الواحدة في المسيح (le monophysisme)، وهو يرجع خاصة إلى يوحنّا فيلبون (Jean Philipon)

(1) المرجع نفسه، ص88.

وهو عالم وثيولوجي (ت 580م)، يقول أصحاب هذا المذهب: بما أنه يوجد في الإله ثلاثة أشخاص فإنّه توجد كذلك ثلاث طبائع، ومن هنا جاء اسم ثالوث الآلهة (le trithéisme)؛ وقد أخذت عقيدة التثليث (la trinité) تنزع في الشرق منذ القرن السادس الميلادي منزعاً نحو ثالوث الآلهة، لذلك يذكر ميشو أنه ليس من الغريب أن يبرز **القرآن** عقيدة الإله الواحد ذي الأقانيم الثلاثة من خلال عقيدة ثالوث الآلهة[1].

ولا يستبعد هانس كينغ (Hans Kûng) أن تكون فكرة الثالوث الإلهي، التي أشار إليها **القرآن**، مستمدّة من تقاليد مسيحيّة غير قانونية (traditions apocryphes)، ويتألّف هذا الثالوث من الإله الأب ومريم أم الإله وابن الإله[2]. إنّ المسيحيّة المتكلّم عليها في **القرآن** لا يمكن أن تُعزا إلى مرجعيّة نصيّة واحدة، وإنّما إلى مرجعيّة متعدّدة النصوص، فهناك النصوص الإنجيليّة القانونية، وهي نفسها لا تخلو من اختلافات في ما بينها، وهناك الأناجيل غير القانونية، أضف إلى ذلك الكمّ الضخم من التقليد المسيحي الذي تراكم طوال ستّة قرون وما كان قائماً بين الكنائس من اختلافات. فـ**القرآن** في نقده للمسيحيّة وسعيه إلى تصويبها لم يكن ينطلق من النصّ المسيحيّ الأصل؛ لأنّ هذا النصّ هو ما كان ينشده، وهو مرجعيّة مفترضة كان يرمي إلى إعادة المسيحيين إليها، وإنما كان ينطلق من مدوّنة متداولة متعدّدة النصوص، لكنها لم تعد ممثّلةً للمصدر الأصل بالنسبة إليه؛ فالمتكلّم على المسيحيّة في **القرآن** غير مطمئنّ إلى المرجعيّة المتداولة، لذلك ينقدها ويُبطل مقولاتها، وفِعْلَا النقد والإبطال يدلان على أنّ المتكلّم لا ينتمي إلى دائرة الإيمان المسيحي، إذ لو كان مسيحيّاً لاقتصر دوره على القراءة والتفسير من داخل الدائرة الإيمانية نفسها.

(1) انظر: Jésus selon le Coran, p. 80.

(2) انظر: le christianisme et les religions du monde, p. 164.

ونؤكّد، من جهة أخرى، أنّ المهمّ بالنسبة إلى المسيحية ليس نصوص **الكتاب المقدّس** في حدّ ذاتها، ولا ما يوجد فيها من شريعة (Une loi)، إنّما الأهمّ من كلّ ذلك شخص المسيح التاريخي الذي يمثّل الله ويبرزه، ويكشف عنه بطريقة نهائيّة. يقول هانس كينغ (Hans Kûng): «مرّ عشرون قرناً من المسيحيّة وجميع الكنائس متفقة حول هذا النقطة: إنّ أسّ الإيمان المسيحي وجوهره ليسا كتاباً مقدّساً ولا شريعة، وإنما شخص يسوع المسيح التاريخي الذي يمثّل الله ويبرزه ويكشف عنه بطريقة نهائيّة»[1]. ويذكر هانس كينغ أنّ هذه الرؤية المسيحية، التي تجعل من المسيح جوهر الإيمان دون **الكتاب المقدّس**، تمثّل فارقاً جوهريّاً بين المسيحيين والمسلمين، فالمسيح يحتلّ لدى أتباعه منزلة القرآن لدى المسلمين، فهو «كلام الله المتجلّي في شكل بشري»[2].

إنّ علماء اللاهوت المسيحي لم يقرؤوا **القرآن** من خلال نصوصه، ولا حتّى من خلال نصوص **العهد الجديد**، ولم يُعيروا النصوص المسيحيّة، التي كانت شائعة خارج الدائرة الإيمانية الكنسية، اهتماماً، وقد حكموا بالهرطقة على الكثير من أصحاب هذه الأفكار، فنفوهم وجرّدوهم من وظائفهم[3]، فكانت قراءتهم تستند إلى مرجعيّة القرارات الكنسية، خارجة بذلك عن النصوص المقدّسة الإنجيليّة والقرآنيّة، ومن هذا المنظور عُدَّ **القرآن** ضرباً من الهرطقة منذ عهد يوحنّا الدمشقي (Jean Damascène) (ت 749م) بسبب كلامه على المسيح والألوهيّة في التصوّر المسيحي بتلك الطريقة[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص173.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) من بين الذين حكمت عليهم الكنيسة بالهرطقة، أثناء مجمع نيقية، أريوس (Arius) الذي أنكر عقيدة التثليث وتأليه المسيح، وهو يؤمن بأنّ يسوع مخلوق، وأنّ الأب أعظم منه، وأنّ المسيح يستمدّ من الأب سلطته، وهو عبد للأب، ولا يعرف زمن الدينونة، وهو ليس مساوياً للأب في الجوهر.

(4) انظر: Le christianisme et les religions du monde, p. 178.

ويذكر هنري ميشو (Henri Michaud) أنّ المكانة التي تحتلّها مريم في **القرآن** ليست من اختراع محمّد؛ لأنّ بعض الدوائر اليهوديّة المسيحيّة كانت تسمّي مريم الروح القدس (Le Saint Esprit)، ويمكن أن نفكّر في الإطار نفسه في المكانة العظيمة التي كانت تحظى بها عبادة مريم العذراء في المسيحية الشرقية[1]. وقد أثبت المجمع المسكوني الثالث في أفسس (Ephèse) لقب «أمّ الله» لمريم، وهو لقب شاع في أواخر القرن الثالث الميلادي، ودلّ على التعبّد للعذراء[2]. إنّه من البيّن أنّ كلّ قراءة تتأثّر بالمحيط الثقافي الذي نشأت فيه، ولا يشذّ **القرآن** عن هذه القاعدة «فما كان قد حدث داخل الكتاب المقدّس حدث كذلك في القرآن؛ إذ لم يقع الاكتفاء بتقبّل تقليد قديم صافياً وببساطة، وإنّما تمّ تحيينه وإعادة تأويله على ضوء التجارب الحاضرة، فقد طبّق محمّد على حاضره الخاص ما سمع حول يسوع تماماً كما طبّق المسيحيون عدداً من نصوص العهد القديم على المسيح (النبوات)، وكان معناها الأصلي مختلفاً تماماً، وعظمة يسوع كلّها تكمن، لدى محمد، في كون الله عمل بواسطته باعتباره عبداً مُرسَلاً من الله، رغم أنّ مسيحولوجيّة محمد يمكن أن لا تكون بعيدة كثيراً عن مسيحولوجيّة الكنيسة اليهودية المسيحيّة»[3]. لذلك يقول كلاوس شدْل (Claus Schedl): «يحسن بنا أن نتخلّى منذ الآن عن مؤاخذة محمّد على أنّه لم يعرف المسيحيّة إلا معرفة منقوصة، فمن المؤكّد أنّه لم يهتمّ في القرآن بالقرارات العقديّة لمجامع

---

(1) انظر: .Jésus selon le Coran, p. 82

(2) انظر: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، ص93. وتذكر سلوى بالحاج العايب، أثناء كلامها على نفي القرآن الألوهيّة عن مريم (سورة المائدة 5/ 116)، أنّ في هذا النفي إقراراً «من القرآن بوجود من يؤلّه مريم، ولا نعتقد أنّه أثار هذا المعتقد دون أن يكون له أثر في عهد النزول وإلا فما الحاجة إلى ذكره والرّدّ عليه. وكل ما نعرفه من الناحية التاريخية هو وجود فرقة نصرانيّة يسمّى أتباعها "المريميون"». المسيحية العربيّة وتطوّراتها، ص114.

(3) .Le christianisme et les religions du monde, pp. 180-181

الكنيسة الغربيّة. لكن الرؤية الشمولية، التي تستخلص من تحليلنا للنصوص، تدلّ على أنّه كان يعرف معرفة تامّة البنية العميقة للمسيحولوجيا السورية السّامية، وأنه صاغها تبعاً للخطّ الذي رسمه لنفسه»[1].

إنّ ما يمكن أن يستخلص من هذه الدراسة أنّ الإسلام سما بالألوهية، فقلّص من حضور التشبيه والتجسّد فيها، وخلّصها من القوميّة، وهي عناصر حاضرة بكثافة في **العهد القديم**، وجرّدها كذلك ممّا علق بها في المسيحية من مقولات التثليث والبنوة والتجسّد والصلب والفداء والخلاص والقيامة الخاصّة. ولئن اعترف الإسلام بالمنزلة الرفيعة التي يحتلّها عيسى ضمن سلسلة الأنبياء، وبمكانة أمّه مريم، فإنّه أكد بقوّة بشريّتهما وفناءهما، فنفى عنهما كلّ ما من شأنه أن يرتفع بهما إلى منزلة تتجاوز منزلتهما؛ فالإسلام حمَّل المفاهيم المألوفة في الديانتين السابقتين مضامين جديدة من ناحية، وأبطل الكثير من المقولات الدينيّة السابقة خاصة في الديانة المسيحية من ناحية ثانية، **فالقرآن** يعيد الإطار العام الذي توافر في الديانتين السابقتين، لكن الإطار المُعاد يُملأ بمضامين جديدة، لذلك لن يكون مجرّد استرجاع للقديم بقدر ما هو صياغة جديدة للعديد من التصوّرات الدينيّة السابقة، فهو يعدّل الرؤى حول العالم والألوهيّة والنبوّة واليوم الآخر، ويسترجع شخصيات **العهد القديم** و**العهد الجديد** طبقاً لتصوّر جديد ينأى بها عن التصوّر الدينيّ السابق، وهذا التصوّر الجديد لا يمكن أن يُعزا إلى سوء فهم للدينين السابقين، ولا إلى معرفة محمد السطحية بالكتاب المقدّس كما ذهب إلى ذلك كارل بروكلمان (K. Brockelmann) في **(تاريخ الشعوب الإسلامية)** عندما قال: «وليس من شكّ في أنّ معرفته [محمد] بمادة الكتاب المقدّس كانت سطحية إلى أبعد الحدود، وحافلة بالأخطاء، وقد يكون مديناً ببعض هذه الأخطاء للأساطير اليهوديّة التي يحفل بها القصص التلمودي، ولكنه

(1) المرجع نفسه، ص181.

مدين بذلك ديناً أكبر للمعلّمين المسيحيين الذين عرّفوه بإنجيل الطفولة، وبحديث أهل الكهف السبعة، وحديث الإسكندر، وغيرها من الموضوعات التي تتواتر في كتب العصر الوسيط»[1]. ولا يمكن أن يعود كذلك إلى أنّ اطّلاع نبيّ الإسلام على مضامين المسيحية كان قد تمّ عن طريق مسيحيين لا يعرفون الدين المسيحي معرفة جيدة كما ذهب إلى ذلك مونتغمري واط (M. Watt) عندما تحدّث عن المسيحية في علاقتها بالإسلام أثناء حياة محمد[2]، وإنما يفسّر بأنّ للإسلام رؤيته وتصوّره للكون والخالق والوحي والنبوّة والبعث.

ونضيف، من جهة أخرى، أنّ المقولات المسيحية، التي أقرّتها مختلف المجامع الكنسية عبر تاريخها ومنذ مجمع نيقية سنة (325م)، كانت قد نأت كثيراً عن التصوّرات المسيحية التي راودت فكر الجماعات المسيحية الأولى طول القرن الميلادي الأول؛ بل عقّدتها في أحايين كثيرة، وجعلتها عقائد عسيرة الفهم[3]. ويمكن أن نتبيّن هذه الظاهرة عندما نقارن العقائد المسيحية كما استقرّت خلال المجامع بما يوجد في نصوص **العهد الجديد** مثل مقولة «مريم أم الإله»، التي أُقرّت في مجمع أفسس؛ لذلك يكون من المفيد، في إطار الحوار بين المسيحيين والمسلمين، أن يعود أولئك وهؤلاء إلى الأصول؛ «فنحن اليهود والمسيحيين والمسلمين يكون بعضنا أقرب إلى بعض عندما نعود جميعاً إلى الأصول»[4]. يذكر هانس كينغ أنّ التفاسير الجديدة

(1) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، تعريب نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1968م، ص39.

(2) وات، منتغمري، محمد في المدينة، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د.ت)، ص488.

(3) يذكر أدولف فون هرناك (Adolf Von Harnak) أن عقيدة التثليث في المسيحية لا يمكن أن يفهمها على أنها دالة على التوحيد إلا المثقفون ذوو المستوى الفكري الرّاقي. انظر: Le christianisme et les religions du monde, p. 179.

(4) Le christianisme et les religions du monde, p. 176.

لنصوص **العهد الجديد** لم تعترف فقط بالهوّة العميقة التي تفصل بين الملفوظات الأصلية حول الآب والابن والروح القدس وبين المذهب التثليثي الكنسي اللاحق، وإنما اعترفت كذلك بالاختلاف بين التصوّرات المسيحيّة في نصوص **العهد الجديد** نفسه[1]؛ لذلك يكون من غير المجدي لمن أراد دراسة المسيحية في مقولاتها الكبرى، أو فهم هذه المقولات، أن يكتفي بالرجوع إلى النصوص المثبتة في **العهد الجديد**؛ بل عليه أن يهتمّ أكثر بالتقاليد الكنسية وبالقرارات المجامعية التي نشأت خارج إطار هذه النصوص واحتضنتها الكنائس في أغلب مجامعها وطوّرتها عبر تاريخها، وعليه أن يهتمّ كذلك بالفرق والمذاهب التي تمّ إقصاؤها من دائرة المؤسسة الدينية الرسميّة.

يتساءل هشام جعيط عن دور الإسلام في التراث الديني التوحيدي، ويجيب فيقول: «ما هي حصة الإسلام في التراث التوحيدي؟ وبماذا كانت إنسانية عام (600م) في حاجة إلى نبيّ جديد، تلك الإنسانيّة التي كانت المسيحيّة تُغطّيها في مجالاتها المركزية؟ كان تطوّر التوحيد بحاجة من حيث منطقه الداخلي إلى تشديد أكبر على التوحيد والتعالي الإلهيين، وهذا لا يعني أنّ هناك رجوعاً إلى اليهوديّة من فوق المسيحية؛ إذ لا يوجد أبداً في تطوّر الأديان رجوع إلى الوراء، فلم تكن اليهوديّة ديانة عالميّة، وكانت المسيحيّة، على الرّغم ممّا يقال فيها، قد مسّت حقّاً بنقاوة الواحد المتعالي وتنزيهه، في الوقت الذي كانت تبالغ فيه بإدخال عنصر السرّ»[2]. ويُضيف جعيط: «يعترف القرآن بالكتب الأخرى التي تنتسب إلى الكتاب النموذجي الأول، لكنه يخصّص لآخر كلمات الله منزلة رفيعة هي منزلة تجسيد الشكل الأخير للوحي، شكله الأكمل والأتمّ، يستذكر القرآن حوادث التوراة الكبرى، بشكل دقيق دائماً، لكنّه تلميحي مختصر مدهش، إنّه يواصل التراث

(1) انظر: المرجع نفسه، ص176.

(2) جعيط، هشام، الفتنة، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، (د.ت)، ص23.

التوحيدي، لكنه لا يسترجعه في تفاصيله بالكيفية ذاتها التي يُعطي فيها مجدّداً ذاكرته للعالم العربي الذي يخاطبه...»[1].

لكنّ أهميّة **القرآن** تتجاوز هذا الحدّ، وخاصّة بالنسبة إلى بعض علماء اللاهوت الغربيين المعاصرين، الذين اجتهدوا في النظر إلى الإسلام ونبيّه بطريقة جديدة، ودعوا إلى ضرورة أخذ مسألة الظاهرة الإسلامية بكلّ جديّة، والكفّ عن النظر إلى هذا الدين باعتباره مشتقّاً من الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، **فالقرآن** عند هذا الشقّ من المفكّرين اللاهوتيين كلام الله، ومحمد نبيّ من بين الأنبياء الذين خاطب الله بوساطتهم البشريّة؛ ومن بين مزايا هذا الدين أنّه حافظ، بالنسبة إلى الفكر الديني العالمي، على أطروحات بعض الملل اليهوديّة والمسيحيّة التي أُقصيت، وأبْعدَ أصحابها بسبب اختلاف آرائهم عن أطروحات الكنيسة الرسمية. «لقد كان هؤلاء المسيحيون هراطقة، لذلك فُصلوا عن الكنيسة؛ لأنهم لم يكونوا يخضعون لقانون بقية المسيحيين، ولم يكن آنذاك أيٌّ من زعماء الكنيسة الاستعمارية يفكر في حلول يوم تهزّ فيه هذه المسيحية المحتقرة العالم، وتقلب قسماً كبيراً من النظام الكنسي الذي كانوا قد شيّدوه»[2].

المبحث الثاني: نهاية المسيح من المرجعيّة الإنجيلية إلى النصّ التاريخي لدى الطبري:

مدار هذا العمل هو دراسة المرحلة الأخيرة من حياة عيسى ابن مريم، وقد خصّ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (224هـ-310هـ) قصّة المسيح بإحدى وعشرين (21) صفحة جاءت متتالية في الجزء الأوّل من كتاب (**تاريخ الرسل والملوك**) في الطبعة الرابعة الصادرة عن دار المعارف في مصر، وقد

(1) المرجع نفسه، ص24.

(2) Le christianisme et les religions du monde, p. 178. وانظر كذلك: المرجع نفسه، من ص179 إلى 187.

قدّم لها أبو الفضل إبراهيم وحقّقها، وامتدّت هذه القصّة من الصفحة (585) إلى الصفحة (605). بيد أنّ ما يهمّنا من هذه الصفحات هو القسم الممتدّ من الصفحة (601) إلى الصفحة (603)، وهو يتّصل بنهاية المسيح في المنظور الإسلامي من خلال رؤية مؤرّخ مسلم عاش في القرن الثالث الهجري، وأدرك بداية القرن الرابع؛ وإشارتنا إلى هذا التاريخ مهمّة لأنّ أهم المقولات المسيحية كانت قد استقرّت طوال القرون الميلادية العشرة الأولى(1). وقد نشأت حول العقائد المسيحيّة مجموعة من الرّدود في الثقافة العربية الإسلاميّة، والمتأمّل في هذه الردود يتبيّن أنّ المسلمين كانوا على اطّلاع دقيق أحياناً على الفكر الديني المسيحي وعلى نصوصه التأسيسيّة(2).

والملاحظ أنّ النصّ التاريخي لدى أبي جعفر الطبري يتبدّى لنا نصّاً مركّباً معقّداً، فهو جماع نصوص عديدة تنتمي إلى ثقافات سابقة لنشأته، وأخرى معاصرة له؛ وفهمُ هذا النصّ يتوقّف على تفكيكه إلى مختلف النصوص التي يتألّف منها، وهو ما يقتضي من الدارس العودة إلى تلك النصوص في أصولها، وقد عقدنا العزم على القيام بمثل هذا العمل في مبحثنا هذا.

(1) انظر: الشرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرّدّ على النصارى، تونس/ الجزائر، 1986م، ص103.

(2) انظر: اليعقوبي، أحمد بن إسحاق، تاريخ اليعقوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، من ص61 إلى ص72. والمتأمّل في هذه الصفحات يتبيّن بيسر أنّ المؤرّخ اعتمد نصوصاً إنجيلية مكتوبة، لذلك جاء نقله عنها نقلاً أميناً محيلاً في كلّ مقطع إلى الإنجيل الذي استند إليه في التوثيق. ولا يستبعد عبد المجيد الشرفي أن تكون قد وجدت ترجمات للأناجيل إلى اللغة العربيّة منذ العصر الجاهلي وفي صدر الإسلام، وهو يرى أنّ «لنا في الواقع أكثر من حجة على اطلاع المسلمين المباشر على كتب النصارى المقدّسة منذ القرن الثاني/ الثامن؛ فقد وصلتنا نُسخ من القرنين الثاني والثالث لأناجيل مترجمة إلى العربية من اليونانية مباشرة، وأخرى من السريانية، وكذلك قطع من أناجيل مترجمة من القبطية يعود تاريخها إلى القرن الرابع/ العاشر». الفكر الإسلامي في الرّدّ على النصارى، ص405.

لكنّ همّنا لن ينحصر في بيان الطبقات النصيّة (les couches textuelles)، التي اعتمدها الطبري في نسج النصّ التاريخي؛ بل سيتجاوز هذا الدور إلى البحث في كيفية حضور هذه النصوص، والتعديلات التي أُدخلت عليها، والأبعاد التي حُمّلتها في مرحلتها التي آلت إليها في النهاية طيّ النصّ التاريخي.

ومن المؤمّل أن نتبيّن، من خلال هذه المقاربة، كيفيات تجاور جملة من النصوص في فضاء النصّ التاريخي، وأن نكشف عن الطريقة التي نسج الطبري نصّه طبقها علّنا نُدرك مدى وعيه بأنماط الترابط القائم بين الوحدات النصيّة التي يتألّف منها النصّ التاريخي؛ لأننا نرى أنّ كيفيّات استحضار النصوص في أثر ما من شأنها أن تدلّ على الرؤية التي يتبنّاها ناسج النصّ حول مسألة مّا نفياً وإثباتاً. وهذا المقطع الذي اخترنا يمكن أن يوضّح لنا مدى اطّلاع الطبري على النصوص الدينية المسيحية، ويُبرز موقفه من بعض محمولاتها.

وقد ارتأينا أن نوزّع هذا المبحث على ثلاثة محاور يدور أوّلها حول عشاء المسيح مع الحواريين، والثاني حول إلقاء القبض عليه واقتياده إلى الجُلجُثة ليُصْلَبَ، والثَّالثُ يتعلّق بتجلياته بعد الغيبة.

1- العشاء:

يتحدّث الطبري عن دعوة وجّهها عيسى إلى الحواريين ليتناولوا معه طعام العشاء، ويُرَكِّزُ المؤلّفُ على ما قدَّمه المسيح لهم من خَدَمَاتٍ، فيذكر خدمته لهم أثناء العشاء، وغَسْلَهُ أَيْدِيَهُمْ، وتوضئَتَهُ لهم، ومَسْحَهُ أَيْدِيَهُمْ بثيابه. وبيّن الطبري، على لسان عيسى، أنّ ما فعله المسيح يهدف إلى أن يقتدي به الحواريون، فيكون النّبيّ قدوة حسنة بالنسبة إلى أتباعه في التواضع وبَذْلِ النّفس في سبيل الغير. يقول الطبري على لسان المسيح: «أمّا ما صنعتُ بكم الليلة ممّا خدمتكم على الطعام، وغسلت أيديكم بيديّ فَلْيَكُنْ لكم بي أُسْوةٌ،

فإنّكم ترون أنّي خيرُكُمْ، ولا يتعظّمْ بعضُكم على بعضٍ، ولْيَبْذُلْ بعضُكُمْ نفسه لبعض كما بذلت نفسي لكم»[1]. ويمكننا أن نتساءل في هذا المقطع عن المصدر الذي استقى منه المؤرّخ مادّته التاريخيّة. وتتأكّد أهميّة هذا السؤال إذا ما علمنا أنّ عمل المؤرّخ يتوقّف على ما يعتمده من مصادر مختلفة.

لقد عوّل المدوّنون المسلمون في مختلف الفروع المعرفية، التي كتبوا فيها، على النصوص الإسلامية ذات المرجعيّة المتعالية قرآناً وحديثاً نبويّاً، وهم يرون أنّ هذه النصوص لا يمكن للشكّ أن يرقى إليها، لكن المتأمّل في هذا المقطع لا يجد فيه أيّة إحالة على أحد هذه النصوص، وإن تبيّن لنا أنّ الخدمات التي قام بها المسيح تجاه الحواريين يمكن أن نجد صداها في السنّة النبويّة التي اشتملت على مختلف أفعال الرسول وأقواله، ودُعي جميع المسلمين إلى الاقتداء بها، ونقرأ في **القرآن** أنّ النبيّ محمداً كان أسوة حسنة للمسلمين[2]. لكن ما جاء من ذكرٍ للفضائل في هذا الجزء من النصّ ليس مقصوراً على عيسى، ولا على محمّد، فجميع الأنبياء في المنظور الإسلامي يمثّلون أسوة حَسَنَةً بالنسبة إلى غيرهم، ثمّ إنّ ما جاء في هذا المقطع من صفات حميدة لا يمكن أن يكون حكراً على المناسبة التي تمّت فيها الأحداث، وهي العشاء؛ إذ يمكن أن توظّف في مناسبات أخرى، فالأحداث في هذا النص خاضعة للتوجّه العام الذي رسمه الإسلام للنبوّة والأنبياء، فالمؤرّخ، وهو يكتُب، كان يستند إلى الإطار العامّ الذي أسّسه الإسلام حول النبوّة والأنبياء، ولم يُحِلْ إحالةً مُباشِرَةً إلى أيّ نصّ من النصوص الإسلامية. لكن هل اقتصر الطبري على وضع أحداث العشاء في الإطار الإسلاميّ العامّ؟

---

(1) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ط4، الجزء 1، ص601.

(2) نقرأ في الآية 21 من سورة الأحزاب ما يأتي: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

إنّ الإجابة تقتضي منّا العودة إلى مسألة العشاء الذي أعدّه عيسى، واستدعى إليه الحواريين، **فالقرآن** يخلو من ذكر هذه المسألة، وإن تكلّم على معجزة المائدة التي أنزلها الله على عيسى وحوارييه[1]، لكنّها تختلف تماماً عن «العشاء الرباني» (La Cène)، الذي تحدّثت عنه الأناجيل في شيء من الإطناب، ولا نشكّ في أنّ الطبري كان مطّلعاً على هذه المرويّات الإنجيلية وأفاد منها، فالتطابق بين النصوص الإنجيلية ونصّه يتبيّن لنا من خلال تأطير الأحداث زمنيّاً، فحدث العشاء تمّ في النصّين الإنجيلي والتاريخي قبل إلقاء القبض على المسيح واقتياده إلى خشبة الصلب، وهو في النصين آخر عشاء للمسيح، وبعده يتمّ إلقاء القبض عليه. ويقترب النصّ التاريخي من النصّ الإنجيلي إذا قارنّا الأوّل بما جاء في **إنجيل يوحنّا** حول الخدمات التي نهض بها يسوع تجاه تلاميذه الاثني عشر، فالأصحاح (13) من هذا الإنجيل يتحدّث عن غسْل أقدام التلاميذ ومسْحها، ويذكُرُ الوصية التي توجّه بها إليهم، والمتعلّقة بالتواضع وبذل النفس في سبيل الغير والاقتداء بسلوكه؛ فالنصّ التاريخي يستمدّ مادّته من هذا الإنجيل (إنجيل يوحنّا) ويقفو أثره، حتى أنّه يكاد يُعيده حرفيّاً. يقول يوحنّا: «نهض عن مائدة الطعام، وخلع رداءه، وأخذ منشفة لفّها على وسطه، ثم صبّ الماء في وعاء للغسل، وبدأ يغسل أقدام التلاميذ ويمسحها بالمنشفة التي على وسطه [...] وبعدما انتهى من غسل أقدامهم أخذ رداءه، واتّكأ من جديد، وسألهم: أَفَهِمْتُم ما عَمِلْتُهُ لكم؟ أنتم تَدْعُونَنِي مُعلّماً وسيداً، وقد صدَقْتُم، فأنا كذلك، فإن كُنْتُ، وأنا السيد والمعلّم، قد غسلت أقدامكم، فعليكم أنتم أيضاً أن يغسِلَ بعضُكم أقدامَ بعضٍ، فقد قدّمت لكم مثالاً لكي تعملوا مثلما عملتُ أنا لكم. الحقَّ، الحقَّ أقول لكم: ليس عبدٌ أعظم من سيده، ولا رسولٌ أعظم من مرسِلِهِ...»[2]. إنّ

(1) انظر: سورة المائدة من الآية 112 إلى الآية 115.

(2) الكتاب المقدّس، ترجمة تفسيرية، ط4، 1988م، إنجيل يوحنا 13: من 4 إلى 6 ومن 12 إلى 16.

ما كنّا نظنّ أنه ذو مرجعية إسلامية يستند أيضاً إلى مصدر إنجيلي، وقد كانت المرجعيتان مؤتلفتين في المعاني التي عبّر عنها الطبري، الذي جاء نصّه منسجماً معها. لكن إلى أيّ حدّ يمكن أن يتواصل هذا الائتلاف؟ وهل يستطيع الطبري أن ينقل جميع الأحداث التي تمّت أثناء العشاء وتحدّثت عنها الأناجيل؟

إنّ المتأمّل في نصّ الطبري يتبيّن أنّ المؤرّخ غيّر مسار الأحداث، فالعَشَاء الذي وُصِفَ في الأناجيل أعدّه تلاميذُ يسوعَ بعد أن أمرهم بالقيام به؛ أمّا في نصّ الطبري، فإنّ المسيح هو الذي ينهض بأعباء الإعداد، والعشاءُ في الأناجيل يتمّ في ظرف الاحتفال بعيد الفصح اليهودي، وهو احتفال مُثْقلٌ أبعاداً ورموزاً، فقد كان الفصح اليهودي يَجْمَعُ في أورشليم أتباعَ النبيّ موسى لذبح خروف الفصح وأكلِهِ، وكان مناسبة لإحياء ذكرى الخروج الذي خلّص اليهود/العبرانيين من العبودية المصريّة، ولتذكّر النِّعم التي أسداها الله إلى شعبه. وقد كانت هذه الذكرى تطفو على السطح كلّما عانى اليهود استعباداً جديداً. لكنّ المسيح أضفى دلالة جديدة على الاحتفال بالفصح عندما قدّم جسده ليصير ذبيحة، وحلَّ يسوعُ نفسُهُ محلَّ الحمَلِ الضحية الفِصْحيةِ، وأسّس وليمة الفِصْح الجديدة، وتمّ خروجُهُ الجديدُ، فحُمِّلَ الخروجُ معنًى غيرَ المعنى الذي يُعبّر عنه السّفرُ التوراتي؛ إذ صار يدلّ على الخروج أو العبور من هذا العالم، عالم الخطيئة، إلى ملكوت الله[1].

أمّا في نصّ الطبري فيُغيَّب الكلام على هذه المناسبة مثلما تُغيّب الإشارة

---

(1) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، مادة فصح. وقد رأت الجماعة المسيحية الأولى في القربان المقدّس إبطالاً وتعويضاً لما كان يقدّمه الكاهن يومياً من ذبائح تكفيراً عن الخطايا الفردية وخطايا الشعب. يقول الرسول بولس، في رسالته إلى العبرانيين: «وهو [=المسيح] لا يحتاج إلى ما كان يحتاج إليه قديماً كلّ كاهن أعلى: أن يقدّم الذبائح يوميّاً للتكفير عن خطاياه الخاصّة أوّلاً، ثم عن خطايا الشعب، وذلك لأنّه كفّر عن خطاياهم مرّة واحدة حين قدّم نفسه عنهم». الرسالة إلى العبرانيين، 7: 27.

إلى الأفعال التي نهض بها المسيح، والتي سوف تُوظَّف في ما بعد في تأسيس سرّ الأفخارستيا (l'eucharistie)، ورد في **إنجيل مرقس**: «وبينما كانوا يأكلون أخذ يسوع رغيفاً وبارك وكسّر وأعطاهم قائلاً: خذوا هذا هو جسدي، ثم أخذ الكأس وشكر، وأعطاهم فشربوا منها كُلُّهُمْ، وقال لهم: هذا هو دمي الذي للعهد الجديد، والذي يُسْفَكُ من أجل كثيرين»[1]. لكنّنا تبيّنا غياب هذا السرّ (le mystère) في نصّ الطبري، فـ أيرجع هذا الغياب إلى تغييب المؤرّخ له قصداً؛ لأنّه ارتبط بمعتقدات مسيحية أنكرها الإسلام لارتباطها بمقولات الصلب والفداء والقيامة الخاصّة، أم أنّ هذا التغييب يُعزا إلى أن الطبري اعتمد في الكتابة على مرويات من **إنجيل يوحنّا**، الذي لم يذكُر هذا السرّ، بينما كان الإنجيل الوحيد الذي تحدَّثَ عن خدمة المسيح لتلاميذه؟ هل عوّل المؤرّخ في رصده لهذه الأحداث على مرويات من **إنجيل يوحنّا** وحده؟

إنّ العلامات السابقة تدلّ على أنّ الطبري، في توثيقه للأحداث المتعلّقة بالمسيح، اعتمد على مرويات من هذا الإنجيل، لكنه تخطّاه عندما تحدّث عن طلب عيسى من الحواريين أن يَسْهَرُوا ويَدْعُوا له الله ليؤخّر أَجَلَهُ، فهذا الطلب المتعلّق بالسهر لا نعثر عليه إلا في إنجيلي متَّى[2] ومرقس[3]؛ ونحن نميل إلى القول: إنّ حديث الطبري عن سهر الحواريين مُستَمَدّ من **إنجيل متّى** لأنّه الإنجيل الوحيد الذي حدّد الدراهم التي قدَّمَهَا اليهودُ إلى أحد الحواريين مقابل إرشادهم إلى يسوع، وهو التحديد نفسُه الذي يذكره نصُّ الطبري[4]؛ لكن المؤرّخ لا يذكر اسم هذا الحواري في حين تذكره جميع الأناجيل، وهو يهوذا الإسخريوطي، ويتدعّم اعتماد الطبري على مرويات من

---

(1) مرقس 14 من 12 إلى 25. وانظر: من 26 إلى 29، ولوقا 22 من 14 إلى 20.
(2) انظر: متّى 26 من 36 إلى 46.
(3) انظر: مرقس 14 من 32 إلى 42.
(4) انظر: متّى 26: 15.

إنجيل متّى عندما نعلم أنّ صاحبه هو الوحيد الذي تكلّم على انتحار هذا الحواري ندماً على فِعْلَتِهِ، وقد ذكر الطبري أنّ الحواري الذي باع المسيح بدراهم يسيرة (= 30 درهماً) «ندِمَ على ما صنع، فاختنق وقتل نفسه»[1]؛ ويقول متّى: «ندم [يهوذا] وردَّ الثلاثين قطعةً من الفضّة إلى رؤساء الكهنة والشيوخ [...] ثم ذهب وشنق نفسه»[2]؛ وفِعْلا النّدم والشّنق لا نجد ذكرهما إلا في **إنجيل متّى**.

لكن من المفيد أن نذكر أنّ النصّ التاريخي يُخْرِجُ الأحداث من سياقها الذي جاءت فيه في المرجعيات الأصلية، ويُحَمِّلُها مضامين جديدةً، فمطلبُ الصلاة الذي توجّه به يسوع إلى تلاميذه في الأناجيل كان يهدف إلى إنجائهم من التجربة: «اسْهَرُوا وصَلُّوا لكي لا تدْخُلُوا في تجربة»[3]. أمّا الدّعاء في نصّ الطبري فيرمي إلى تأجيل موت عيسى: «أما حاجتي التي أستعينكم عليها فتدعون الله لي، وتجتهدون في الدعاء أن يُؤَخِّر أجلي»[4]. إنّنا نتبيّن أنّ الديانة المسيحية ديانة أسرارية (une religion de mystères)؛ وقد قام الطبري هنا (ومن قبله **القرآن**) بإبطال هذه الظاهرة؛ أي بنزع الأسرار عنها (une démystériorisation)، فأضفى بذلك على النصّ الإنجيلي بُعداً مناقضاً لمسار الأحداث وللغاية التي رمى إليها محرّرو الأناجيل، فإذا ما كانت النصوص الإنجيلية تسير بالأحداث نحو الهدف الذي رُسم لها منذ مفتتح الأناجيل، وهو موت المسيح صلباً فإنّ النصّ التاريخيّ كان يهدف إلى تعطيل الأحداث والسير بها نحو غاية تختلف تماماً عن المقْصَد الإنجيلي، لكنها تتّفق والهدفَ القرآني الذي فنَّد مقولة موت المسيح مصلوباً، فالنصوص الإنجيلية مُستحضرة هنا، لكنّ استعادتها موظّفة للدلالة على معانٍ غير تلك

---

(1) انظر: تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص602.

(2) انظر: متّى 27: 3 و5.

(3) متّى 26: 41.

(4) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص601.

التي حُمِّلَتْهَا في النصوص الأصلية، وسيتأكّد لنا هذا المعنى من خلال معالجة المسألة الآتية.

2- الاقتياد إلى الجُلجُثَة:

يرصد الطبري في هذا المحور الحال التي اقتيد فيها المسيح، بعد إلقاء اليهود القبض عليه، إلى مكان الصلب، فيشير إلى تحقّق التنبّؤين اللذين سبق أن أعلن عنهما عيسى، يتعلّق أحدهما بإنكار أحد الحواريين له، والثاني بدلالة حواريّ ثانٍ اليهودَ عليه، فقبضوا عليه. ثم يذكر الطبري بعد ذلك مختلف الإهانات التي أُلحقت به مثلَ ربطه بحبل واقتياده والسخرية منه وإنكار معجزاته والبصاق عليه ورميه بالشوك. لكنّ مشهد الاقتياد ينتهي بتدخّل العجيب ذي الوظيفة الإنقاذية عندما يُعلن الطبري أنّ الله رفع المسيح إليه، وصَلَبَ اليهودُ شبيهه، فيكون مسار النصّ التاريخي إنجيلياً حتى إذا ما بلغ هذه النقطة تحوّل قرآنياً؛ لأنه لو تواصل على الوتيرة نفسها لأكّد العقيدة المسيحية في الصلب التي نفاها **القرآن** نفياً قاطعاً، فيكون النصّ الإنجيلي قد مرّ بتحويل من أجل مواءمته مع المنظومة العقدية الإسلامية، لكنّها مواءمة لا تخلو من خلل من منظور إسلامي نتبيّنه من خلال تعرّض النصّ إلى ما لحق بعيسى من إهانة وتنكيل وسخرية رسمتها الأناجيل ونقلها الطبري عنها، وإن كان **القرآن** قد أعرض عن ذكرها، فقَطْعُ النص الإنجيلي وتعويضُهُ بالمعنى الوارد في **القرآن** يدلاننا على وعي المؤرّخ بما يمكن أن ينتج عن الجمع بين نصّين دينيين متباينين، لذا عمد الطبري إلى تغييب المرجعية الإنجيلية في هذه النقطة تحديداً حتى لا يحدث تصدّعاً داخل المنظومة العقدية الإسلاميّة، فالنص التاريخي يمثّل بؤرة تتجمّع فيها نصوص مختلفة موظّفة في خدمة الحدث التاريخي من خلال رؤية المؤرّخ المسلم الذي لئن اعتمد مراجع دينية غير إسلامية، فإنه سعى إلى ألا تتعارض وتعاليم الإسلام[1].

---

(1) يقول عبد المجيد الشرفي، في (الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، ص263): =

لكن هل يقف تحوير المرويات السابقة عند هذا الحدّ؟ لقد تمّ حذف العديد من المقاطع الإنجيلية في نصّ الطبري، والمتأمّل في الأناجيل يتبيّن بوضوح هذا الحذف، فالأحداث تتمّ في النصوص الإنجيلية على النحو الآتي:

العشاء المقدّس ← القبض على يسوع ← محاكمة اليهود له ← تسليم يسوع إلى بيلاطس ← اقتياد يسوع إلى الجمجمة والسخرية منه ← يسوع على الصليب والسخرية منه ← الصلب والموت والدفن ← القيامة.

أما في نص الطبري فالأحداث تتقلّص، ويُغيّب الكثير منها، وهي تنحو النحو الآتي:

العشاء ← القبض على عيسى ← اقتياده إلى مكان الصلب والسخرية منه ← نجاة المسيح وصلب شبيهه.

ونشهد، بالإضافة إلى الحذف، أنّ ما ذكرته الأناجيل من سخرية من المسيح وإنكار معجزاته أثناء وجوده على الصليب: «خَلَّصَ آخرين! فلْيُخَلِّص نفسه إن كان هو المسيح المختار عند الله»[1] ذكرهُ الطبري أثناء اقتياد عيسى إلى الجلجثة؛ ونتبيّن أنّ المؤرّخ قد ضمّ أحداثاً وقعت أثناء اقتياد يسوع، وأخرى أثناء صلبه في الرواية الإنجيلية وحشرها في زمن اقتياد عيسى إلى مكان الصلب، فالإشارة إلى البصاق على يسوع، وإلقاء الشوك عليه تمّت في الأناجيل أثناء اقتياد المسيح إلى الجمجمة، وكذا الشأن في نصّ الطبري،

= «فالخطاب التاريخي عند الطبري ليس إذن لا بريئاً ولا موضوعياً. وإن قفزه من الحديث عن ما حفّ بولادة عيسى إلى الحديث عن رفعه ليؤكّد أنّه أزاح كلّ ما من شأنه أن يفكّك أواصر الأمّة، ويزرع فيها بذور الشكّ، ولم يحتفظ إلا بما يدعّم تماسكها وتضامنها، كلّ ذلك على حساب التوق إلى الحقيقة، ومحاولة دفع الحدود التي تقيّد المعرفة إلى أبعد مدى ممكن».

(1) لوقا 23: 35.

لكنّ المؤرّخ يذكر أن السخرية من عيسى وإنكار معجزاته قد تمّا أثناء الاقتياد، وليس أثناء وجود المسيح على الصليب، مثلما ورد في النصوص الإنجيلية، فتحويل النصوص تمَّ بتقديم مقاطع وتأخير أخرى؛ ونتبيّن، من جهة ثانية، أنّ اعتماد الطبري في نقل مشهد اقتياد المسيح كان على مرويات من إنجيلي متى ومرقس[1]؛ لأنّ هذا المشهد غير مذكور في إنجيلي لوقا ويوحنّا، لذلك يمكننا أن نتبيّن أن الطبري لم يعتمد أثناء نقله للأحداث رواياتٍ من **إنجيل يوحنّا** وحده، وإنما عوّل على روايات من أناجيل أخرى. وقد كانت العودة إلى النصوص الدينية السابقة ناتجة إمّا عن طبيعة النصّ القرآني القائم على الاختزال والإجمال، وإمّا عن خلوّ النصوص الدينية الإسلامية قرآناً وسنّةً من معطيات وردت في الديانتين السابقتين، فعاد المدوّنون المسلمون إلى التراث الدينيّ اليهودي والمسيحي لسدّ الفراغات التي توافرت عليها نصوص الثقافة العربيّة الإسلامية، لكن سدّ الفراغ لا يعني النقل الحرفي عن المرويّات والنصوص الأصلية؛ لأنه عملية معقّدة تخضع للتطويع بالحذف والإضافة والتعديل وإعادة تركيب الأحداث حتى يتيسّر إدراجها في النصوص العربية الإسلامية دون حدوث نشاز.

إنّنا نتبيّن أنّ الطبري قام بعمليتين متباينتين في هذا المقطع، تمثّلت أولاهما في تسطير[2]/ أسطرة شخصية المسيح (une mythisation/une mythologisation) عندما ذكر أنّ المسيح نجا من محاولة قتله صلباً، وأنّ الله رفعه إليه استناداً إلى ما جاء في النصّ القرآني بعد أن أكّدت النصوص الإنجيلية موته مصلوباً، وإذا ما كانت النصوص الإنجيلية تصوّر يسوع وهو يمضي نحو النهاية التي تجسّد ليحقّقها طوعاً في جوّ احتفاليّ، وما سينشأ

---

(1) انظر: متى 27 من 27 إلى 31 ومرقس 15 من 16 إلى 20.

(2) جاء في لسان العرب، مادّة «سطر»، ما يأتي: سَطَّرَ: أَلَّفَ، وسَطَّرَ على الناس؛ أي أتاهم بالأساطير؛ أي بأحاديث تُشبه الباطل، وهو يُسطّر ما لا أصل له؛ أي يؤلّف. يُقال: سطّر فلان على فلان؛ إذا زخرف له الأقاويل ونمّقها، وتلك الأقاويل: الأساطيرُ.

عنها من أبعاد عقدية مرتبطة بالفداء والتكفير عن خطايا الإنسانية، وهي خطّة في الخطاب الدينيّ مرسومة منذ مفتتح الأناجيل، فإنّ نصّ الطبري يَرسُم لعيسى صورة باعتباره بشراً فانياً يستعدّ للموت دون أن يخفي فزعه وفرقه منه؛ بل إنّه طلب من حوارييه أن يدعوا له ويصلّوا لعل الله يؤخّر أجله، وهو ما يدلّ على أنّ الموت إن كان محتوماً بالنسبة إليه فهو غير مرغوب فيه، لذلك لم نجد في النصوص الإنجيلية مثل هذا الطلب، فيسوع في هذه النصوص كان يسعى نحو الموت ليقهره بالقيامة، وقد أكسب النصّان الموت معنيين مختلفين، فإذا ما دلّ في الأناجيل على انتصار المسيح على الفناء وعلى أنّه باب العبور إلى الحياة في ملكوت الله[1]، به تكتمل الرسالة التي تجسّد من أجلها، فإنه يدل في نص الطبري على قدر الإنسان المحتوم، وإنه من الظلم وغياب العدل الإلهي في الإسلام أن يتحمّل الإنسان مسؤولية خطايا غيره، فيعاقب من أجل التكفير عن آثام الآخرين، ونصّ الطبري (ومن قبله **القرآن**) يردّ على مقولة الفداء المسيحية، ويؤكّد أنّ كلّ إنسان مسؤولٌ عن أفعاله إذ «لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى»[2].

أمّا العمليّة الثانية فناشئة عن الأولى، فنَفْيُ موت المسيح مصلوباً يقتضي حتماً إبطال مقولة قيامته، فنتبيّن، مرّةً أخرى، تغييراً لمجرى الأحداث، وتحويلاً للمرجعية المسيحية، فيتمّ نزع الأسطورة عن شخصية المسيح (une démythisation/une démythologisation) فتتهدّمُ مقولةٌ جوهريّةٌ في الديانة

(1) يقول الرسول بولس في (الرسالة إلى مؤمني روما 6 من 6 إلى 10)، مبرزاً دلالة موت المسيح: «فنحن نعلم هذا: أنّ الإنسان العتيق فينا قد صُلب معه لكي يُبطَلَ جسد الخطيئة: فلا نبقى عبيداً للخطيئة فيما بعد، فإنّ من مات قد تحرّر من الخطيئة. وما دمنا متنا مع المسيح، فنحن نؤمن أننا سنحيا أيضاً معه، لكوننا على يقين بأن المسيح، وقد أقيم بين الأموات، لا يموت مرّة ثانية؛ إذ ليس للموت سيادة عليه بعدُ، لأنه بموته قد مات لأجل الخطيئة مرّة واحدة، وبحياته يحيا لله».

(2) الأنعام 6/ 164. وانظر كذلك: الإسراء 17/ 15، وفاطر 35/ 18، والزمر 39/ 7، والنجم 53/ 38، والمدّثر 74/ 38، والطور 52/ 21.

المسيحية؛ لأنّ القيامة دليل على الانتصار على الموت وعلى قيامة الأموات في الآخرة، ومن يجحد قيامة المسيح يكون قد جحد بعث الأموات ونفى قيمة الإيمان. يقول الرسول بولس: «والآن ما دام يبشّر بأنّ المسيح قام من بين الأموات، فكيف يقول بعضكم إنه لا يكون قيامة للأموات؟ فإن كانت قيامة الأموات غير موجودة فمعنى ذلك أنّ المسيح لم يقم أيضاً! ولو لم يكن المسيح قد قام لكان تبشيرنا عبثاً وإيمانكم عبثاً»[1].

إنّ الأسطورة شكل ثابت في كلّ دين، فلا يمكن أن نتصوّر ديانة خارج دائرة الأسطورة، وهي بنية أساسية في كلّ دين، لكنها تختلف باختلاف الديانات والبيئة الثقافية التي نشأ فيها كلّ دين، فلكي يكون للدين أتباع لا بدّ من أن يُبنى على جملة من التصوّرات يكون للمتخيّل حظّ وافر فيها، تبدأ في الغالب بربط علاقة تواصل بين عالم الغيب ودنيا الشهادة عن طريق الوحي أو الإلهام، وقد تتدعّم بالمعجزات والخوارق ومختلف تجليات العجيب النازل من السماء، والمجترح على وجه الأرض، فإذا كانت الأسطورة مكوّناً أساسيّاً من مكوّنات النصّ الدينيّ فهل يمكن لهذا النصّ أن ينهض إذا ما عَمَدْنَا إلى نزع الأسطورة عنه (la démythisation/la démythologisation) ولم نُبق منه إلا ما يتناغم ومقتضيات التاريخ والواقع؛ أي ما يكون مدركاً بالعقل خاضعاً لمبدأ السببية: عليّة الحدث، وهي القاعدة الجوهريّة التي يُقيم عليها العلم في العصر الحديث تصوّره للعالم؟

لقد قرأ رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) **العهد الجديد** قراءة عوّل فيها على ما سمّاه بمنهج «نزع الأسطورة» (la démythologisation)، وقد رأى فيه المنهج الكفيل بفهم هذا النصّ، وذلك للكشف عن الدلالة الأعمق المستورة خلف التصوّرات الأسطوريّة، بعد أن رأى أنّ جميع أوجه التعبير التقليدية في المسيحية، بدءاً من التعابير الإنجيلية وجميع تعابير **العهد الجديد**،

(1) الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس 15: من 12 إلى 17.

تنتمي إلى شكل من أشكال الفكر الأسطوري. يقول بولتمان (Bultmann): «إنه من باب النظر إلى يسوع على ضوء الأسطورة عندما نقول: إنّه وُلد من عذراء، وكذلك الشأن عندما نقول: إنّه ابن الله، وإنه كائن سماويّ عظيم سابق للوجود تأنسَنَ من أجل خلاصنا، وتحمّل آلام البشرية حتى الصلب...»[1].

وقد رأى بولتمان (Bultmann) أن تعاليم المسيح المتّصلة بالآخرة تنتمي كلّها إلى الفكر الأسطوري، لذلك أكّد ضرورة مقاربة النصوص الإنجيلية بالاعتماد على منهج «نزع الأسطورة»، الذي عرّفه على النحو الآتي: «إنّي أسمّي هذا المنهج في تأويل "العهد الجديد" الذي يسعى إلى إعادة الكشف عن الدلالة الأعمق المستورة خلف التصوّرات الأسطورية بنزع الأسطورة. وهذا المنهج لا يهدف إلى إقصاء الملفوظات الأسطورية؛ بل يرمي إلى تأويلها؛ إنّه منهج تأويلي ذو دلالة لا يمكن أن تُدرك بحقّ ما لم تُوضّح دلالة علم الأساطير عامّة»[2].

لكن من الباحثين من عارض هذا المنهج، ورأى فيه قتلاً للأسطورة؛ لأنّه يعسر في الحقيقة تفكيك بنية اللغة الأسطورية، وإقصاء ما يتوافر فيها من صور ورموز نسجت هذه اللغة، ويتساءل هذا الباحث بطريقة إنكارية فيقول: «هل بالإمكان أن نمارس نزعاً للأسطورة كاملاً ونحافظ، في الوقت نفسه، على مضمون الأسطورة؟»[3]. ثم يجيب بعد ذلك: «إنّ الفكر الأعمق لدى الإنسان يعبّر عن نفسه بتلقائية أكثر عن طريق الأسطورة والرمز منها عن طريق صياغة المفاهيم؛ لأنّ هذه الأشكال في اللغة المتجذّرة في النفس هي نظام الحياة ذاته، وهي مجموعة كاملة من المعيش»[4].

---

(1) Rudolf Bultmann, Jésus, mythologie et démythologisation E. du Seuil, Paris, 1968, p. 192.

(2) Ibid, p. 192.

(3) Michel Meslin, Pour une science des religions E. du Seuil, Paris, 1973, p. 247.

(4) Ibid, p. 247.

إننا نرى أنّ المسيحية تتهاوى مقولاتها الكبرى إذا نزعنا الأسطورة عن المرحلة المتعلقة بنهاية يسوع، وقد ذكرنا أنّ هذه النهاية بؤرة تتجمّع فيها أغلب المقولات الكبرى في الديانة المسيحية، أو هي تختزل المسيحية بأكملها؛ إذ من رحمها نشأت مقولات الموت والفداء والقيامة، فعلى أنقاض جسد المسيح نهضت المسيحية، ومن نهايته كانت بدايتها، لذلك كان الهمُّ الأساسي لدى الرسول بولس، وهو المنظّر للمسيحيّة، أن يعرف المسيح مصلوباً[1]؛ وإذا ما كانت أغلب الديانات تعرف اكتمالها بموت نبيّها فإنّ المسيحية تُنشئ مقولاتها الجوهريّة، وتؤسس عقائدها على حدثيْ الصلب والموت اللّذين لحقا بيسوع المسيح.

3- التجليات (les transfigurations):

يُقصد بالتجليات ظهور المسيح لتلاميذه وأتباعه بعد الموت والدفن، وقد تحدّثت الأناجيل القانونية عن قيامة المسيح بعد موته مصلوباً، وعُدّت هذه القيامة ركناً أساسياً في الإيمان المسيحي. لكن لئن أجمعت كلّ الأناجيل على حدث القيامة بعد الموت والدفن، فإنها اختلفت حول الأحداث التي عقبت القيامة من حيث عدد التجليات، وذكر الأشخاص الذين شاهدوا التجلّي، وزمن التجلّي ومكانه، ومآل المسيح بعده. وإذا ما تحدّثت الأناجيل عن القيامة وظهور المسيح بعد الصلب والموت، فإنّ الطبري لا يُقرّ القيامة، وإنما يتكلّم على التجلّي بعد الرفع، وإذا ما أشارت الأناجيل إلى قيامة المسيح في اليوم الثالث بعد الموت، وإلى التجليات التي عقبت حدث القيامة فإنّ الطبري يذكر تجلّي المسيح بعد الرفع بسبع ساعات، والجدير بالملاحظة أنّ الرفع تلا فعلاً سابقاً هو إماتة المسيح، فيكون الله قد أماته،

(1) انظر: الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس 2 من 1 إلى 3. يقول بولس: «وأنا أيّها الإخوة، لمّا جئت إليكم لأعلن لكم شهادة الله، ما جئت بالكلام البليغ أو الحكمة، إذ كنت عازماً ألا أعرف شيئاً بينكم إلا يسوع المسيح وأن أعرفه مصلوباً».

ثم رفعه إليه، ثم أنزله، فيكون زمن الظهور الذي حدّده الطبري يختلف عن الأزمنة التي ذكرتها جميع الأناجيل[1]. أما المكان فهو قبر يسوع، وقد اعتمد الطبري في تحديده مرويات من **إنجيل يوحنّا**؛ لأنه النصّ الوحيد الذي يذكر أن المسيح ظهر لمريم المجدلية عند القبر[2]. ويذكر الطبري أنّ المسيح ظهر لأمّه ولامرأة أخرى كان يداويها من الجنون[3]، لكننا لا نجد أيّ إنجيل من الأناجيل القانونية الأربعة يذكر أنّ يسوع تجلّى لأمّه، في حين ذكرت هذه النصوص أنه ظهر لمريم المجدليّة[4]، ولمريم المجدلية وامرأة أخرى اسمها مريم[5].

ويذكر الطبري أنّ عيسى طلب من أمه ومن المرأة الأخرى أن تأمرا الحواريين أن يلقوه في مكان سمّاه لهما، فلَقوه إلا الحواري الذي دلّ اليهود عليه. ونجد في **إنجيل متّى** ما يشبه هذا المقطع، فهذا الإنجيلي يذكر أنّ مريم

(1) يذكر الطبري أن التجلي تمّ في اليوم نفسه الذي وقع فيه الرفع بعد سبع ساعات، بينما تمّ في الأناجيل بعد القيامة في اليوم الثالث.

(2) انظر: يوحنّا 20: من 11 إلى 18.

(3) بعض الأخبار التي يوردها الطبري تثير حيرة لدى القارئ، ومنها الخبر الذي يذكر أنّ أمّ عيسى والمرأة، التي كان المسيح يداويها من الجنون، فأبرأها الله، جاءتا تبكيان عند المصلوب، ولمّا جاءهما المسيح وسألهما: عمّ تبكيان؟ قالتا: عليك... فمثل هذا الخبر يدلّ على أنّ نبأ صلب المسيح وموته كان قد ذاع بين الناس وخاصّة بين أتباعه.

(4) انظر: مرقس 16 ويوحنّا 20.

(5) انظر: إنجيل متّى 28. ومن المثير للدهشة في رواية الأناجيل تغييبها تغييباً تامّاً لمريم أم المسيح من ساحة الأحداث الجليلة التي حفّت بالمرحلة الأخيرة من حياة يسوع بدءاً من الإعداد للاحتفال بعيد الفصح، وما تلاه من إلقاء القبض عليه ومحاكمته وصلبه وموته وقيامته وتجلياته وصعوده، فإذا استثنينا الإشارة، التي أوردها الإنجيلي يوحنّا (يوحنّا 19: 25، 27)، والتي ذكر فيها أنّ أمّ يسوع كانت حاضرة أثناء حدث الصلب، لن نعثر على إشارات أخرى تتعلّق بها باعتبارها شاهداً على ما كان يحدث في المرحلة الأخيرة من حياة ابنها.

المجدلية ومريم الأخرى ذهبتا تتفقّدان القبر فظهر لهما المسيح، وطلب منهما أن تأمرا التلاميذ بملاقاته في الجليل ففعلتا[1]، وقد حدث التجلّي أثناء عودة المرأتين من القبر، فنتبيّن بذلك أنّ الطبري كثيراً ما تخطّى المرويات الإنجيلية، فألّف النصّ التاريخي من منقولات إنجيلية مختلفة، أدخل تعديلات على بعضها حتى يكتمل الحدث التاريخي، لكن يبدو أن الطبري لم يكن يعوّل على المرويات من النصوص الإنجيلية القانونية وحدها، وإنما كان يعمد إلى التراث الديني اليهودي والمسيحي غير القانوني، لذلك ألفينا في نصّه حضور أحداث وشخصيات مغيّبة في نصوص **العهد الجديد**.

لكنّ النصّ التاريخيّ يظلّ طارحاً العديد من التساؤلات منها: إذا كانت الإرادة الإلهية قد أنقذت عيسى من الموت صلباً، فلماذا تتوفّاه في هذا الظرف الزماني بالذات؟ وهل لهذه الوفاة علاقة بالرفع الذي قال به **القرآن** وأكّدته النصوص الحوافّ؟ ثمّ إذا قال الإسلام بالموت الطبيعي لعيسى، وبنفي الصلب عنه، فلماذا تحدّث الطبري عن تجليات المسيح لتلاميذه وبعض أتباعه؟ ألا يمكن للنصّ التاريخي أن يأتلف من جديد مع المسار الذي رسمته الأناجيل ليسوع، بعد أن اختلفا عند نقطة بلوغ عيسى مكان الصلب، ولاسيّما إذا ما انتبهنا إلى أنّ كلام **العهد الجديد** على تجليات يسوع مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالصلب والموت والقيامة من القبر، فما كان للقول بالقيامة وما تبعها من تجليات لينهض لو انتفى الإيمان بموت يسوع مصلوباً؟ ثم ما المقصود بالرفع؟ أهو رفع الجسد والروح معاً، أم هو ارتفاع الرّوح دون سواها؟ أم هل هو يدلّ على رفعة منزلة عيسى عند الله؟ وإذا ما كان الرفع متعلقاً بالروح، فأين اختفى جسد المسيح؟ وإذا ما قالت بعض الفرق المسيحية إنّ الذي صُلب وتألّم ومات هو الناسوت، وإنّ الذي صعد ليجلس عن يمين الآب إنما هو اللاهوت، فلماذا اختفى الجسد الناسوتي ولم يبقَ له

---

(1) انظر: متّى 28: من 1 إلى 10.

أثر في القبر؟[1] وإذا ما قالت النصوص المسيحية بصعود الابن وجلوسه عن يمين الآب فإنّ للطبري تصوّراً آخر لمآل عيسى بعد الرفع الأول والهبوط الذي لقي فيه مريم المجدلية والحواريين.

يذكر الطبري أنّ المسيح رُفع بعد الهبوط، لكنّ هذا الرفع سُبق بتخليصه من بعضٍ ممّا يشدّه إلى الناسوت «كساه [الله] الرّيش وألبسه النور، وقطع عنه لذّة المطعم والمشرب، فطار في الملائكة، وهو معهم حول العرش، فكان إنسيّاً ملكيّاً سمائيّاً أرضيّاً»[2]. إنّه تصوّر جمع فيه الطبري بعض نقاط التصوّر المسيحي (الصعود إلى السماء)، وبعض التصوّر الإسلامي (إمكان ارتفاع الأنبياء دون بلوغ مرتبة الألوهيّة)، فتنشأ عن هذا الجمع صورة مسيحية إسلامية قد لا تُرضي الضمير المؤمن المسيحي، ولا الضمير المؤمن الإسلامي، فالمسيحيون لا يرضون بالمسيح إلا وهو جالس عن يمين الآب بعد قيامه من الموت، والمسلمون لا يؤمنون بهذه القيامة لأنّ المسيح عندهم لم يُصلب ولم يمت حتّى يقوم، وإذا ما رُفع فلن يجلس عن يمين الآب، وإنّما حَسْبُهُ أن يحظى بمنزلة الأنبياء والملائكة...

---

(1) يثير الأصحاحان الأخيران في إنجيل متّى بعض الشكوك حول قيامة يسوع، فهذا الإنجيليّ كان يُدوّن ذكرياته وهو يشعر بإمكان عدم تصديق قرّائه (أو بعضهم على الأقلّ) بقيام المسيح من القبر، وبإمكان ذيوع فكرة سرقة أتباعه لجسده من القبر ليسهل عليهم ترويج فكرة القيامة، لذلك تحدّث متّى عن طلب الكهنة والفرّيسيين من بيلاطس أن يأمر بحراسة القبر حراسة مشدّدة؛ لكي لا يأتي تلاميذ يسوع ويسرقوه ويقولوا للشعب إنّه قام من بين الأموات. ثمّ يذكر متّى أنّ اليهود قاموا بهذه الحراسة، غير أنّ ملاكاً نزل من السماء، ودحرج الحجر، وجلس عليه، وأفزع حراس القبر، وصاروا كأنّهم موتى، وأخبر الملاك مريم المجدلية ومريم الأخرى أن المسيح قام، وهو غير موجود في القبر. ثمّ تحدّث متّى عن تواطؤ بين رؤساء الكهنة والشيوخ من جهة، وحرّاس القبر من جهة أخرى، فذكر أنّ الحرّاس أشاعوا بين اليهود أن أنصار يسوع جاؤوا ليلاً وسرقوا جسد المسيح مقابل مال تسلّمه الحرّاس من الشيوخ ورؤساء الكهنة. ويذكر متّى أنّ هذه الإشاعة انتشرت بين اليهود حتى زمن تدوين إنجيله.

(2) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص603.

إنّ النصّ التاريخي ينأى من جديد عن المسار الذي رسمته النصوص الإنجيلية لصعود المسيح شكلاً وأبعاداً، فيسوع، وهو يصعد إلى السماء، لم تكن صورته بعيدة عن الصورة التي تشكّلت له في أذهان أتباعه عندما كان يعيش بينهم، يقول الإنجيلي لوقا (24: 50، 51، 52): «ثمّ اقتادهم [يسوع] إلى خارج المدينة، إلى بيت عَنْيَا، وباركهم رافعاً يديه. وبينما كان يباركهم انفصل عنهم، وأُصعد إلى السماء، فسجدوا له، ثمّ رجعوا إلى أورشليم بفرح عظيم». إنّ يسوع بصعوده إلى السماء «يحمل معه البشر في حياة حميمة مع الآب، ويكشف بذلك عن أصله السّماوي وعن الغاية النهائية للجنس البشري [...] فالخلاص الذي ناله يسوع المائت والقائم من الموت ليس واقعاً خارجاً عن الإنسان. إنّه تحوّل جذريّ للبشريّة بحيث يُدخلها إلى الدّائرة الإلهيّة»[1]. وقد نشأ عن حدث صعود المسيح طقس الاحتفال بعيد الصعود، وهو عيد تُطفأ فيه شمعة في بعض الكنائس، ترمز إلى حضور المسيح القائم من الموت، وتذكّر المسيحيّ بأنّ هذا الحضور يجب أن يكون حضوراً باطنيّاً يهبه الروح القدس[2].

لكنّ المؤرّخ لا يقف عند حدود ذكر هذه المنزلة التي حظي بها عيسى، وهي مكانة تُقرّبه من الصورة التي رسمتها له الأناجيل دون أن تجعله يتبوّأ الموضع نفسه؛ ذلك أنّ المسيح يعرف الموت كما يعرفه كلّ إنسان فانٍ، فيموت ويُدفن، وذلك هو مآل كلّ كائن بشريّ، وقد أورد الطبري خبراً يؤكّد فيه ما جاء في النصّ القرآني، ويُضيف إليه بعض المعطيات الأخرى. يقول: «حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة عن ابن إسحاق عن عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير عن ابن سُليم الأنصاري، ثمّ الزُّرَقي قال: كان على امرأة منّا نَذْرٌ لتظهرنَّ على رأس الجمّاء (جبل بالعقيق من ناحية المدينة) قال: فظهرتُ

(1) المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، جمعية الكتاب المقدّس والمكتبة البولسية، بيروت، ط1، 2003م، مادة صعود يسوع، ص750.
(2) انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

معها، حتى إذا استوينا على رأس الجبل، إذا قبر عظيم عليه حجران عظيمان، حجر عند رأسه، وحجر عند رجليه، فيهما كتاب بالمُسند لا أدري ما هو! فاحتملتُ الحجرين معي، حتى إذا كنتُ ببعض الجبل منهبطاً ثقُلا عليّ، فألقيتُ أحدهما، وهبطت بالآخر، فعرضتُه على أهل السريانية: هل يعرفون كتابه؟ فلم يعرفوه. وعرضتُه على من يكتب بالزّبور من أهل اليمن، ومن يكتب بالمُسند فلم يعرفوه. قال: فلمّا لم أجد ممّن يعرفُهُ ألقيْتُهُ تحت تابوت لنا، فمكث سنين، ثم دخل علينا ناس من أهل ماه من الفرس [...] فقلتُ لهم: هل لكم من كتاب؟ فقالوا: نعم، فأخرجتُ إليهم الحجر؛ فإذا هم يقرؤونه، فإذا هو بكتابهم: هذا قبر رسول الله عيسى ابن مريم عليه السلام إلى أهل هذه البلاد، فإذا هم كانوا أهلها في ذلك الزمان، مات عندهم فدفنوه»(1).

لكن لئن أقرّ هذا الخبر الصورة التي ترسمها الرؤية الإسلامية لمنزلة الإنسان في الكون (بما في ذلك أنبياء الله) فإنّه يُثير في متقبله العديد من الأسئلة منها: كيف يمكن أن يكون مآل قبر المسيح الإهمال والنسيان؟ ثم كيف يمكن أن يكون عيسى قد تحوّل من أرض فلسطين التي عاش فيها أغلب مراحل حياته إلى جبل الجمّاء قريباً من المدينة، فيُدفن هناك، ثمّ يضحي قبره نسياً منسيّاً؟ وهل يمكن أن يكون عيسى قد انتقل إلى هذا المكان وقضى فيه بقية حياته بعد أن كاد له اليهود وقتلوا شبيهه؟ إنِ الخبر السابق يجعلنا نذهب إلى القول بكثرة المصادر التي اعتمدها الطبري في تدوين تاريخه؛ إذ هو لم يكتف باعتماد النصوص الدينيّة المدوّنة والمعروفة، وإنما عضد ذلك بنقل أخبار ذات قنوات شفوية، فبدا لنا جمّاعاً للأخبار من مصادر مختلفة أكثر ممّا هو مؤرّخ يتمعّن في ما ينقل، ويرفض ما لا مستند له.

إنّ النصوص الدينية حافلة بتجليات العجيب، لكن مواطن بروزه تختلف من نصّ إلى آخر، فالأحداث تنحو منحى واقعياً في الأناجيل منذ إلقاء

(1) تاريخ الرسل والملوك، ص603-604.

القبض على المسيح بعد العشاء الربّاني حتّى الدّفن، لكنّها تتحوّل بعد ذلك إلى أحداث أسطورية يقوم فيها المسيح، ثمّ يتجلّى إلى العديد من الأشخاص، ثمّ يصعد ليجلس عن يمين أبيه، ويتجلّى العجيب في **القرآن** عند الإعلان عن تدخّل الذات المتعالية لإنقاذ عيسى من الصلب والقتل. أما في تاريخ الطبري فإنّ الأحداث تسير المسار نفسه الذي ألفيناه في الأناجيل، لكنّ المسار يُعدّل عند بلوغ المسيح مكان الصلب، فيقع الإعلان عن نجاته من مكيدة اليهود ورفعه إلى الله، وبعد الإعلان عن الرفع تعود الأحداث إلى سيرها الطبيعي كما رُسم في الأناجيل، مع وجود بعض الاختلافات الطفيفة. ويعود العجيب إلى البروز من جديد بكثافة في النصّين الإنجيلي والتاريخي، فيلتقي النصّ التاريخي بالنصّ الدّينيّ في المادّة التي تخلّقا منها، ويختلط الواقعي بالعجيب في النصّين، ويتداخلان تداخلاً عجيباً يعسُر الفصل فيه بينهما؛ لأنّ النصّ التاريخي تأسس عليهما معاً. لقد عمد النصّ الإنجيلي إلى نزع الأسطورة عن شخص المسيح طوال المقاطع التي عالجت إلقاء القبض عليه ومحاكمته واقتياده إلى مكان الصلب وموته ثم دفنه. لكن النصّ سرعان ما أضفى على يسوع نزعة أسطورية عندما تكلّم على قيامته من القبر وتجلياته للكثير من أتباعه، ثم صعوده في النهاية ليجلس عن يمين الآب. وتنشأ الأسطورة في النصّ القرآني عندما ينجو المسيح من القتل ويرفعه الله إليه، وحدثا النجاة والرفعة يدلان على أنّ ليس من شأن الله أن يخذل أنبياءه في مثل هذه اللحظات العصيبة، وإنجاء الأنبياء في اللحظة المناسبة بنية فكرية ثابتة ومتكرّرة في **القرآن**[1]، وهي علاوة على كونها محمّلة شحنة نفسية مُهمّة تشدّ أزر النبيّ محمد، وتقوّي فؤاده في أوقات الشدّة، وتُكسبه البأس، فهي تؤكّد أنه ليس من العدل الإلهي أن يتحمّل الإنسان مسؤولية آثام غيره، وليس من العدل الإلهي كذلك أن تخطئ البشرية منذ آدم إلى عصر عيسى، فيتحمّل

(1) نجا نوح من الطوفان، وإبراهيم من النار، وموسى من بطش فرعون؛ ونجا الكثير من الأنبياء من الهلاك الذي سُلط على أقوامهم مثل: لوط وهود وصالح...

المسيح عبء أخطائها، ويُصلب فداء لها، فينفي **القرآن** بذلك مقولة الفداء والتكفير، فيقوّض ركناً من أركان المسيحية، محمّلاً كلّ إنسان مسؤوليته في كلّ ما يقوم به، نافياً بقوة أن تزر نفس وزر أخرى.

أمّا في تاريخ الطبري فنشهد نزع الأسطورة عن شخص المسيح ساعة الحديث عن اقتياد عيسى إلى مكان الصلب، فيعانق النصّ التاريخي النصّ الإنجيلي، ويعرفان المسار نفسه. لكن الأسطورة سرعان ما تنشأ في نصّ الطبري عندما يتحدّث المؤرّخ عن نجاة المسيح من القتل وتجليه لبعض أتباعه، فيبتعد النصّ التاريخي عن النصّ الإنجيلي ليقترب من **القرآن**، لكنّه سرعان ما يعود إلى المرجع الأصل؛ أي: الإنجيل[1]، فينأى بذلك عن المرجعية القرآنية، لكنه نأي يمكن أن يكون مقبولاً ومنطقياً في المنظور الإسلامي، بما أنّ المؤرّخ نزّل أحداث التجلّي بعد أن رفع الله المسيح إليه، وليس بعد الصلب والدفن والقيامة من القبر مثلما تذهب المسيحية إلى ذلك، وبما أنّ بروز العجيب من شأنه أن يدعم الإيمان بالمسيح ويشدّ أزر أتباعه.

وإذا ما كان العجيب سدى النصّ الديني ولُحْمَتَهُ فإنّ حضوره في التاريخ لافت للانتباه، ويجعلنا نتساءل: إلى أيّ حدّ يمكن للنصّ التاريخيّ أن يتأسّس على النصوص المقدّسة؟ وهل يمكن لهذه النصوص ذات البنية الأسطورية الثابتة أن تخدم التاريخ؟ لعلّ الإشكال لم يُطرح على الطبري الذي سعى إلى التأريخ لأحداث، فلم يجد مادّته المنشودة إلا في النصوص الدينية، فاعتمدها مصدراً لا يمكن للشكّ أن يرقى إليه بسبب انتمائه إلى مرجعيّة متعالية.

لقد كان همّ الطبري منكبّاً على جمع مرويات عديدة ليشكل الأحداث التاريخية ويجعلها تتواصل دون انقطاع، لكن ألا يمكن أن يؤدّي هذا الحرص على تجميع المادّة وتأسيس الحدث إلى التفريط في الحقيقة التاريخية؟ وعلى

---

(1) تمّ ذلك عندما تحدّث الطبري عن ظهور عيسى لأمّه وللمرأة التي كان يداويها من الجنون (مريم المجدلانية في رواية ابن إسحاق) وللحواريين، وبروز العجيب موظّف هنا لشدّ أزر أتباع عيسى.

أيّ من الحقيقتين يمكن التعويل: الحقيقة التي تذكرها الأناجيل ويتمسّك بها المسيحيون، وتقول: إنّ المسيح مات مصلوباً، ثم قام في اليوم الثالث، أم الحقيقة التي وردت في **القرآن** ويؤمن بها المسلمون، وتقول: إنّ المسيح لم يمت مصلوباً وإنّما مات موتاً عاديّاً؟ وهل استطاع الطبري، وهو يؤرّخ للحدث نفسه بالاعتماد على نصين دينيين في هذه المسألة، أن يعبّر عن الفكرة التي يريد الإسلام ترسيخها دون أن يكتنف النصّ التاريخي ضربٌ من اللبس والغموض؟

لئن سعى الطبري إلى أن يكون وفيّاً لروح النصّ القرآني منسجماً مع مقولاته، فإنّ نصّه لم ينأ كثيراً عن النصوص الإنجيلية في بعض النقاط، وظلّ يطرح على متقبّله أسئلة محرجة منها: ما المعنى الذي يمكن أن تحمله عبارة «وليبذل بعضكم نفسه لبعض كما بذلت نفسي لكم» الواردة في النصّ التاريخي؟ ألا يمكن أن تحيل على ما قام به المسيح في النصوص الإنجيلية عندما قدّم نفسه قرباناً تكفيراً عن خطايا البشرية، فيؤكّد الطبري بذلك دون قصد ما أرادت المسيحية أن تؤسسه، وهو القول بموت يسوع مصلوباً فداء للبشرية؟ ألم تكن نهاية المسيح على وجه الأرض كما صوّرتها الأناجيل معبّرةً عن أرقى درجات البذل في سبيل خلاص البشرية؟ ثم ألا يمكن أن يكون الطبري، وهو يتكلّم عن تجلّي المسيح لأمّه ولمريم المجدلية، قد سند المقولات المسيحية حين تحدّث عن مختلف تجلياته بعد قيامته من القبر التي عقبت حدث الصلب بثلاثة أيام؟ ألا يمكن أن يكون قد سندها أيضاً عندما ذكر أنّ عيسى لمّا أعلمه الله أنه خارج من الدنيا دعا الحواريين، وصنع لهم طعاماً، فتكون مناسبة عقد المأدبة هي نفسها في النصّين، ويكون الظرف الزماني هو نفسه: إعداد آخر عشاء يتناوله المسيح مع أتباعه قبل الصلب والصعود (في النصوص الإنجيلية) والنجاة من القتل والرفع (في النصوص الإسلامية)؟

لقد سعى الطبري إلى توظيف مرويات إنجيلية في النصّ التاريخي لينهض بالحدث، وعلى الرغم من أنّه كان واعياً بالتباين التامّ بين المنظومة العقدية

المسيحية والمنظومة العقدية الإسلامية في شأن المسيح، لم يستطع أن يتخلّص تماماً من المعاني المسيحية المحمولة في المقاطع الإنجيلية التي استشهد بها، فهذه المقاطع، على الرغم من توظيفها لتأدية معانٍ غير تلك التي استُعملت لأدائها في النصوص الأصلية، تظلّ مُحيلة على تلك المعاني، أو هي تظلّ تذكّرنا بها دون القطع معها، لذلك يظلّ النصّ التاريخيّ لدى الطبري أقرب إلى النصوص الإنجيلية من النصّ القرآني، على الرغم من أنّ المؤرّخ كان واقعاً، أثناء التاريخ، تحت سلطة **القرآن**، والخوف من أن يحيد عنه، فبقدر ما سعى **القرآن** إلى القطع مع المقولات المسيحية الكبرى كان نصّ الطبري قريباً من تلك المقولات، وإن لم يقصد المؤرّخ أن يحظى نصّه بمثل هذه المنزلة التي تنأى به عن التصوّرات القرآنية، وقد يُعزا الأمر إلى استحضار نصوص مقدّسة ليصوغ منها المؤرّخ قصّة المسيح، فاستحضر نصوصاً إنجيلية لسدّ الفراغ الحاصل في النصّ القرآني متناسياً أنّ المرويّات الإنجيلية كانت قد وُضعت في سياقات مخصوصة، وهي موظّفة للتعبير عن دلالات بعينها، فلمّا تحوّلت تلك المقاطع، وأدرجت في غير سياقها لتُعبّر عن معانٍ غير تلك التي وُضعت لها أوّل مرّة، ظلّت تشي بمعانيها الأصلية، وتُفصح عن مقولات مسيحية كبرى رغب المؤرّخ في تعديلها حتى تنسجم والتصوّر الإسلامي الذي صاغه **القرآن** حول المسيح.

المبحث الثالث: اللوغوس من النصّ الإنجيلي إلى النصّ القرآني:

يدور هذا المقال «اللوغوس من النصّ الإنجيلي إلى النصّ القرآني» على بيان الدلالة التي يمكن لمصطلح ما أن يرشح بها بهجرته من سياق نصّي وثقافي مخصوص، فيه تخلّق وتركّز، إلى مقام تالٍ في الزمان وناءٍ في المكان ضُمّن فيه بعد مرور حقب زمنية طويلة أحياناً على نشأته الأولى. والمصطلح الذي سنعالج في هذا المقال هو «اللوغوس» (Le logos). وهذا اللفظ لئن كان ينتمي إلى الحقل الفلسفي اليوناني من حيث النشأة، فإنّه صار مفهوماً مركزيّاً في العقيدة المسيحيّة بسبب صلته المتينة بمقولة الألوهة والحراك

الفكري الذي عرفه في مجامع كنسية عديدة. لكن المصطلح ظلّ، على الرغم من المنزلة الكبيرة التي تبوّأها في المباحث اللاهوتية المسيحية، مكتَنَفاً بالغموض واختلاف الآراء والمواقف في ضبط معناه وتحديد الكائن المقصود به في النصّ الذي تولّد فيه، وفي النسيج النصّي الذي حلّ فيه بعد تحوّله إليه. إنّنا نهدف في هذا المقال إلى إدراك الدلالة الأصلية لمفهوم «اللوغوس» في السياق الثقافي الذي نشأ فيه من جهة، والمعاني التي حُمِّلها اللّفظ بانتقاله إلى ثقافة مغايرة من جهة ثانية؛ لندرك في النهاية التحوّلات الدلالية التي شُحن بها المصطلح بتحوّله من سياق ثقافيّ إلى سياق ثقافيّ آخر مختلف.

1- اللوغوس في مهاده الثقافي:

نشأ المفهوم في رحم الفلسفة اليونانية، ومنذ هرقليطس (Héraclite)، أشار المفكرون إلى عقلانية العالم، وعبّر المفهوم عن مدلولات عديدة، فبينما قابل أفلاطون بين مجال الأفكار المحضة وعالم المستقبل (monde du devenir) والإمكان/ الاحتمال، قدّم الرواقيون الإله (dieu) على أنّه رُوح/ نَفَسٌ (souffle) ناري (igné) وعاقل/ حكيم يتخلّل جميع عناصر الكون، ويهبُها الحركة والحياة. وقد يكون الرسول بولس يُشير إلى هذا المعتقد في خطابه في الأَرِيُوباغوس (l'Aéropage) عندما قال: «لكي يبحثوا عن الله لعلّهم يتلمّسونه فيهتدوا إليه! فإنّه ليس بعيداً عن كلّ واحد منّا لأننا به نحيا ونتحرّك ونوجَد...» (أعمال الرسل 17: 28). والملاحظ هنا أنّ الخطاب ألقاه بولس في مجلس مدينة أثينا أمام جمع غفير من المفكّرين، ومن بينهم فلاسفة من الأبيقوريين والرواقيين (أعمال الرسل 17: 16- 21).

وكان اللفظ كثير الجريان على لسان فيلون الإسكندري (Philon d'Alexandrie)، فقد عَدَّ اللوّغوس الرابط الكونيّ الماسك بجميع الأجزاء/ الأطراف معا، ووصفه بكونه أوّل مولود (للإله) وأقدم الملائكة والإنسان في صورة الإله... والمتأمّل في هذا التصوّر للوغوس لدى فيلون بإمكانه أن يتبيّن كم هو قريب من التصوّر الكتابي الذي استعمل الألفاظ نفسها تقريباً عند

الحديث عن «الكلمة» (Logos/Verbe)/ كلمة الله. والملاحظ أنّ الدلالة الأصلية للوغوس في اللغة اليونانية هي الكلام والعقل (Parole, raison)، فيكون اللوغوس في المهاد الفلسفي اليوناني العقل والحكمة المدبّريْن للكون الفاعليْن فيه والمانحيْن الوجودَ معقوليتَه.

2- اللوغوس في نصوص «العهد الجديد»:

يحتلّ اللوغوس/ الكلمة منزلة أساسية في العقيدة المسيحية باعتباره أحد العناصر/ الأقانيم المكوّنة للألوهة في هذه العقيدة. غير أنّ ما يلفت الانتباه، بالنسبة إلى قارئ أسفار **العهد الجديد**، انحسار جريان هذا المصطلح في تلك الأسفار بصفة عامّة وفي الأناجيل بصفة خاصّة. فاللفظ بالمعنى الذي كرّسته العقائد المسيحية لا تذكره الأناجيل الإزائية أو المتوافقة (Les évangiles synoptiques)[1]. ومن اللافت أنّ هذا المصطلح، بالمعنى الذي تبنّته المؤسّسة الدينية الرسمية، لا يرد إلا في الأعمال التي تركها القدّيس يوحنّا مدوّن الإنجيل الرّابع.

إنّ المواضع التي يرد فيها هذا الدّال (اللوغوس/ الكلمة) نادرة؛ إذ هي لا تتجاوز الثلاثة وهي:

أ- فاتحة الإنجيل الرابع المنسوب إلى القدّيس يوحنّا: احتلّ نصّ الإنجيل المرتبة الرابعة في **العهد الجديد**، بعد الأناجيل الثلاثة المتوافقة. وقد يكون ما احتوته هذه الفاتحة من كلام على اللوغوس/ الكلمة من أهمّ الأسباب التي جعلت الباحثين اللاهوتيين يميّزون هذا الإنجيل من الأناجيل المتوافقة التي سبقته من حيث الموقع.

نقرأ في فاتحة إنجيل يوحنّا المقطع الآتي: «في البَدْءِ كَانَ الكَلِمَةُ، وَالكَلِمَةُ كَانَ مَعَ اللهِ. وَكَانَ الكَلِمَةُ هُوَ اللهُ. هُوَ كَانَ في البَدْءِ مَعَ اللهِ. بِهِ تَكَوَّنَ

(1) الأناجيل الإزائية والمتوافقة هي: إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، أمّا إنجيل يوحنا فهو إنجيل مختلف.

كُلُّ شَيْءٍ، وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَتَكَوَّنْ أَيُّ شَيْءٍ مِمَّا تَكَوَّنَ. فِيهِ كَانَتِ الحَيَاةُ. وَالحَيَاةُ هَذِهِ كَانَتِ النُّورَ لِلْبَشَرِ...»[1]. ويُضيف يوحنّا: «... وَالكَلِمَةُ صَارَ بَشَرًا، وَخَيَّمَ بَيْنَنَا، وَنَحْنُ رَأَيْنَا مَجْدَهُ، مَجْدَ ابْنٍ وَحِيدٍ عِنْدَ الآبِ، وَهْوَ مُمْتَلِئٌ بِالنِّعْمَةِ وَالحَقِّ»[2].

ب- **رسالة يوحنّا الأولى**: ضمّ **العهد الجديد** قسْماً ينعت بالرسائل (les Epîtres)، ومن ضمنها رسالتان نُسبتا إلى الإنجيليّ يوحنّا، نقرأ في أولاهما: «نَكْتُبُ إِلَيْكُمْ عَمَّا كَانَ مِنَ البِدَايَةِ بِخُصُوصِ كَلِمَةِ الحَيَاةِ [=Parole de vie]: عَمَّا سَمِعْنَاهُ، وَرَأَيْنَاهُ بِعُيُونِنَا، وَشَاهَدْنَاهُ وَلَمَسْنَاهُ بِأَيْدِينَا. فَإِنَّ "الحَيَاةَ" تَجَلَّتْ أَمَامَنَا، وَبَعْدَمَا رَأَيْنَاهَا فِعْلاً، نَشْهَدُ لَهَا الآنَ، وَهَا نَحْنُ نَنْقُلُ إِلَيْكُمْ خَبَرَ هَذِهِ الحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ عِنْدَ الآبِ ثُمَّ تَجَلَّتْ أَمَامَنَا...»[3].

ج- **سفر الرؤيا**: نُزّل هذا الكتاب من حيث الموقع في آخر نصوص **العهد الجديد**، وهو من تأليف الإنجيلي يوحنا أيضاً، وقد جاء فيه ما يأتي: «ثم رأيتُ السماء مفتوحة، وإذا حصان أبيضُ يُسمَّى راكبُه "الأمينَ الصّادقَ" الذي يقضي ويحاربُ بالعدل، عيناه كلهيبِ نار، وعلى رأسه أكاليلُ كثيرةٌ، وقد كُتب على جَبهته اسم لا يعرفه أحد إلا هو. وكان يرتدي ثوباً مُغمّساً بالدّم؛ أمّا اسمُهُ فهو "كلمة الله"»[4]. [=Parole de Dieu]. إنّ دلالة ملفوظ "الكلمة" [=Parole de Dieu, Verbe, Logos] تظلّ في المقاطع السابقة غير موصولة بالمعنى المألوف لهذا اللفظ في اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية وفي غيرها من اللغات، فاللفظة انزاحت عن التعبير عن المعنى المعتاد في جميع اللغات؛ لكي تعبّر عن دلالة مخصوصة لا تُدْرَكُ إلا في سياق الثقافة التي استُعملت فيها في الأصل، وهي لا تُحيل في المقاطع المذكورة سابقاً

(1) يوحنّا 1: من 1 إلى 5.
(2) المصدر نفسه 1: 14.
(3) يوحنا 1: 1-2.
(4) رؤيا 19: 11-13.

إلا على شخصية يسوع المسيح، وقد وُظِّفَت المقاطعُ الثلاثةُ السابقة للتعبير عن المعتقدات الآتية:

- الوجود الماقبلي للمسيح (la préexistence): «في البدء كان الكلمة».
- ألوهة المسيح: «كان الكلمة هو الله».
- خلق المسيح للكون: «به تكوّن كلّ شيء، وبغيره لم يتكوّن أيّ شيء ممّا تكوّن».
- التجسّد (l'Incarnation) والنزول إلى الأرض والفعل في التاريخ. تدور «الكلمة»، إذاً، في نصوص **العهد الجديد** على شخصيّة يسوع المسيح، فتُحدِّدُ وجوده وماهيته والأعمال التي نهض بها. وقد ذكر **قاموس الكتاب المقدّس** أنّ القدّيس يوحنّا استعمل مصطلح «الكلمة» ليحيل على يسوع المسيح، بينما استعمل الفيلسوف فيلون (Philon) المصطلح نفسه (لوغوس Logos) ليعني به وسيطاً (médiateur) بين الله والعالم، دون أن يقصد شخصاً محدَّداً[1]. أمّا (**معجم اللاهوت الكتابي**) فقد ورد فيه أنّ يسوع بما هو «الكلمة» كان يوجد منذ البدء عند الله، وكان الكلمة الخالق الذي أنشأ كلّ شيء، وهو «الكلمة» النور الذي يبدّد الظلمات في العالم، جاء ليُعلن الوحي الإلهي للناس، وقد تجسّد وتأنْسَنَ في التاريخ، فصار واقعاً ملموساً يعيش بين الناس[2].

3- مصطلح اللوغوس في القرآن وفي النصوص الحوافّ:

تردّدت لفظة «كلمة» في **القرآن** مرّات عديدة، غير أنّها لم تتمحّض في الكثير من المواضع للدلالة على علاقة تصلها بالمسيح، لذلك سنقتصر في الأمثلة الآتية على الاستعمالات الموصولة بعيسى بن مريم دون سواها وهي قليلة:

- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عِمرَان: 45].

---

(1) انظر: قاموس الكتاب المقدّس، مادّة كلمة، ص785.
(2) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، مادّة كلمة الله، ص666.

- ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ﴾ [النِّساء: 171].

إنّ عيسى ابن مريم يُماهي في المثالين السابقين «الكلمة الإلهية»، لذلك نُعت بـ «كلمة الله»، وهو «كلمة من الله». ونقرأ في **(دائرة المعارف الإسلامية)**، في مقال «كلمة» (kalima)، أنّ المعنى المقصود بهذا اللفظ القرآني هو الكلمة المبدعة والخالقة المتجلّية في عبارة «كُنْ»(1). وقد ربط المفسّرون المسلمون «كلمة الله» الموصولة بعيسى بالكلمة الإلهية المتعلقة بآدم اعتماداً على ما جاء في الآية (59) من سورة آل عمران. تقول الآية: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. ونقرأ في السورة نفسها ما يُحيل على المعنى عينه لمّا عبّرت مريم أمام الملاك، وقد قدم إليها لتبشيرها بميلاد عيسى العجيب، دون أن تكون لها علاقة مع رجل، قائلة في الآية (47) من سورة آل عمران: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

لقد حاد لفظ «كلمة» المتعلّق بعيسى في النصّ القرآني عن الدلالة على خاصية الكلام المُتَلَفَّظِ به أو المكتوبِ، ليحيل على العبارة التي يتشكّل من خلالها الأمر الإلهي ويتفشّى بحسب ما ورد في **(دائرة المعارف الإسلامية)**، فأثناء الميلاد العجائبي للمسيح يُلغَى أحدُ العوامل الضرورية في عملية الإخصاب (الرجل) في الآيات القرآنية، فيكون الأمرُ الإلهي أو قرارُ الذات المتعالية الفاعل في عملية الإخصاب، ويَحْدُثُ فعلُ الخلق والولادة بوساطة الكلمة الخلاقة «كُنْ»؛ ولا غرو إذ كان للكلمة في الثقافات والحضارات القديمة سلطان وسحر قويّ مؤثّران في الكائنات.

إنّ المتأمّل في مصنّفات التفسير الإسلامي القديمة يلاحظ بكلّ يُسر لَبْساً وغُموضاً يكتنفان عبارة «كلمة الله» أو «كلمة منه»، فتفسير الطبري، على سبيل المثال، للآية (45) من سورة آل عمران ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ

---

(1) انظر: D. B. Macdonald, L.Gardet, art.Kalima, EI.2, T IV, p. 530.

بِكَلِمَةٍ مِّنۡهُ ٱسۡمُهُ ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ﴾، يختلف في هذا الموقع عن تفسيره للعبارة نفسها ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنۡهُ﴾ الواردة في الآية (39) من السورة نفسها، فقد فسّر العبارة في الآية الأخيرة (39) على أنّها تعني قطعاً عيسى ابن مريم، لذلك لم يُطنب في إيراد المرويات التفسيرية المؤتلفة والمختلفة؛ بل أثبت الآراء المتناغمة والدالة على أنّ المقصود بعبارة «كلمة من الله» هو عيسى ابن مريم دون أيّ شكّ.

لكن منحى الطبري في التفسير اختلف عندما تعلّق الأمر بعبارة «كلمة منه» الواردة في الآية الخامسة والأربعين من آل عمران، فقد غَمُضَ المعنى في هذه العبارة، فصار مُلغِزاً، فتعدّدت الدلالة في العبارة، واختلفت الإحالات، وقد توقّف الطبري عند المعاني الآتية لهذه العبارة:

- **المعنى الأوّل**: الكلمة الخلاقة، أو الأمر الإلهي الخلاق، أو الخلق بسلطة الكلمة. وقد نسب المفسّر هذا الفهم إلى قتادة، يقول: «... أخبرنا معمر عن قتادة قولُه: ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنۡهُ﴾، قال: قولُه: كُنْ، فسمّاه الله عزّ وجلّ كلمته، لأنّه كان عن كلمته، كما يُقال لِمَا قَدَرَ الله من شيء: هذا قَدَرُ الله وقضاؤه، يعني به: هذا عن قَدَر الله وقضائه حَدَثَ...»[1]، فتكون ولادة عيسى بذلك ناتجة عن الأمر الإلهي «كُنْ»، ويكون الخلق بذلك قد تمّ بالكلمة بما أنّه لم يحدث بعد عملية جماع بين ذكر وأنثى.
- **المعنى الثاني**: يورد الطبري خبراً منسوباً إلى ابن عباس تتماهى فيه عبارة «كلمة منه» بعيسى ابن مريم، فتلتقي دلالة العبارة في هذه الآية (45) مع دلالة العبارة الواردة في الآية (39) من السورة نفسها (سورة آل عمران). يقول الطبري: «وقال آخرون: بل هي اسم سمّاه بها كما سَمّى سائر خلقه بما شاء من الأسماء. رُويَ عن ابن عبّاس -رضي الله عنه- أنّه قال: الكلمة هي عيسى»[2].

(1) أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001م، المجلد3، ج3، ص330.

(2) المصدر السابق، ص330

لكن الطبري لئن قدّم للقارئ الرأيين المتباينين المتعلقين بمفهوم الكلمة فإنّنا نتبيّن أنّه انتصر للأوّل منهما، وقد علّل موقفه هذا بحجة لغوية قائلاً: «وأقرب الوجوه إلى الصّواب عندي القولُ الأوّل، وهو أنّ الملائكة بشّرت مريم بعيسى عن الله -عزّ وجلّ- برسالته وكلمته التي أمرها أن تُلقيها إليها أنّ الله خالق منها وَلَداً من غير بعْلٍ ولا فحْلٍ، ولذلك قال عزّ وجلّ: ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ﴾، فذَكَّرَ ولم يقل: اسمها فيُؤَنِّثَ، والكلمة مؤنّثة، لأنّ الكلمة غير مقصود بها قصْدَ الاسم الذي هو بمعنى فُلان، وإنّما هي بمعنى البشارة [...] فتأويل ذلك كما قُلنا آنفاً من أنّ معنى ذلك: إنّ الله يبشّرك ببشرى، ثمّ بيّن عن البشرى أنّها وَلَدٌ اسمه المسيح»[1].

إنّ ما يمكن أن نتساءل عنه هنا هو أنّ عبارة ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ في الآية الخامسة والأربعين، وعبارة ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ في الآية التاسعة والثلاثين من السورة نفسها، لم تتغيّرا، فكيف يفسّر الطبري إحداهما بمعنى عيسى ابن مريم في موضع، ويفسّر الأخرى بمعنى البِشَارَة بعيسى ابن مريم في موضع تالٍ؟ إنّ الحجّة اللغوية التي بسطها الطبري قد تفقد الإصابة إذا اعتبرنا معنى «الكلمة» مُحيلاً على عيسى؛ أي على اسم علم مذكّر، وليس على المعنى المألوف للمفردة الدّالة على كلمة (mot) أو (Parole) في اللغة الفرنسية، فإذا استقام هذا التوجّه في التفسير صار تذكير التركيب اللاحق؛ أي «اسمه المسيح عيسى» صائباً. وقد عرض الطبري رأي بعض النحويين الذين يرون هذا الرأي، لكنه رفضه، يقول: ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾، والكلمة عنده: هي عيسى، لأنّه في المعنى كذلك»[2]. إنّ تعليل نحاة البصرة لظاهرة التذكير في عبارة ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ﴾ يُمكن أن يُفهم من معنى «كلمة» الدّالّة على عيسى؛ أي على اسم مذكّر وليس على المعنى العادي لـ «كلمة».

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أمّا إذا بحثنا في الترجمات الحديثة والمعاصرة لفاتحة **إنجيل يوحنّا**، فإنّه بالإمكان أن ندرك الأمر بكلّ يُسْرٍ، ونتبيّن أنّ ملفوظ «الكلمة» يدلّ على يسوع المسيح؛ لأنّ كلّ مسنَد لِلَّفظ «كلمة» ورد حاملاً علامة التذكير: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله، وكان الكلمة هو الله [...] بـ تكوّنَ كلّ شيء، وبغيره لم يتكوّن أيّ شيء».

ويؤكّد الطبري، في تفسيره لعبارة «وكلمته» الواردة في الآية الحادية والسبعين بعد المئة من سورة النساء (4/ 171)، ما جاء في تفسيره السابق للعبارة عينها المضمّنة في سورة آل عمران، فيذكر أنّ معنى «كلمته» في الآية ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ يفيد ذكر الله جلّ ثناؤه في قوله: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ [آل عِمرَان: 45] يعني برسالة منه وبِشارة من عنده، وقد قال في ذلك [...] هو قوله: كُنْ فكان»[1].

إنّ الناظر في فاتحة **إنجيل يوحنّا** بإمكانه أن يدرك أنّ لفظ «الكلمة» يدلّ دلالة واضحة على يسوع أو على يسوع المسيح، باعتباره ابنَ الله أو اللهَ نفسَه؛ أي بما هو أحد الأقانيم الثلاثة المكوّنة للألوهية. غير أنّ هذا التصوّر المسيحي، الذي يرى في هذا الأقنوم العنصر الفاعل والعامل الأساسي المؤثّر في عملية الخلق (خلق الكون)، يختلف اختلافاً تامّاً عن التصوّر الإسلامي الذي يرى أنّ المسيح عيسى ابن مريم ليس سوى عبد مخلوق، خَلَقَهُ الله بالكلمة الخلّاقة «كُنْ»، وهو ينتمي إلى بني البشر الفانين والخاضعين في كلّ شيء لمقتضيات الزمان والمكان والجسد.

غير أنّ ما يلفت انتباهنا في تفسير الطبري أنّ أبا جعفر لا يَثْبُتُ على تفسير واحد لعبارة «كلمة الله» أو «كلمة منه»، فهو يذهب تارة إلى أنّها تدلّ على عيسى ابن مريم أو المسيح فيقترب بذلك كثيراً من التصوّر المسيحي، لكنّه ينأى عنه طوراً عندما يرى أنّ العبارة تدلّ على معنى آخر هو معنى

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المجلد 4، ج6، ص44.

الكلمة الخالقة والمبدعة الصادرة عن الذات الإلهية؛ أي الأمر الإلهي الذي ما إن يصدُرُ حتّى يتجلّى في الوجود.

أمّا إذا تأمّلنا في ترجمة ريجيس بلاشير (R.Blachère) للقرآن فإنّنا نتبيّن أنّ الرجل نقل لفظ «الكلمة» في المواقع القرآنية الثلاثة التي سبق ذكرها[1] إلى اللغة الفرنسية بالمصطلح نفسه، وهو (Verbe) الدّال على يسوع المسيح[2]، بينما نقل لفظ الكلمة في غير هذه المواضع الثلاثة السابقة بملفوظ مختلف، فأحالت اللفظة على قضاء الله وقراره وأمره في الترجمة[3]، ولم تعْنِ المسيح عيسى ابن مريم، فنتبيّن بذلك كيف انزاح **القرآن** والمفسّرون المسلمون بدلالة «الكلمة» عن معناها في مِهَادِهَا الديني المسيحي لِيَشْحَنَهَا بمعانٍ إسلامية مغايرة تُبطل بعض المقولات الجوهرية في العقيدة المسيحية مثل مقولات القِدَمِ والتجسّد والبنوّة والألوهة المُسندة إلى يسوع المسيح.

إنّ المصطلحات قد تعرف تحوّلات عميقة في الدّلالة بانتقالها من سياق ثقافيّ سابق إلى سياق ثقافيّ لاحق، فتنأى عن دلالتها الأصلية، وقد تبيّنّا أنّ **القرآن** حَمَّلَ المفاهيم المسيحية (ومن بينها «الكلمة») معاني لم تكن محمولة فيها في الأصل، وهذه المعاني التأويلية الطارئة تكشف في الحقيقة عن أمرين أساسيين، أحدهما إبطال مقولة البنوّة في المسيح، والثاني نفي مقولة تأليهه، فيؤكّد **القرآن** بشريةَ عيسى وآدميتَه وكونَه عبداً ورسولاً، ويَهْدِمُ بعضَ القواعد الجوهرية في العقيدة المسيحية ليبني مسيحية مسلمة ينعدم فيها تأليه البشر، وتنهض فيها العلاقة بين الله والبشرية عموديةً يَبْرُزُ الخالق فيها كائناً مفارقاً متعالياً يتواصل مع الناس بالوحي الذي يُبلّغُه الأنبياء وليس أبناء الآلهة.

---

(1) آل عمران 3/ 39 و45، النساء 4/ 171.

(2) انظر ترجمة بلاشير للآيات الثلاث المعنية ضمن:

R. Blachère, traduction du Coran.E.Maisonneuve et Larose, 1980.

(3) انظر: .Kalima, EI.2, T. IV, p. 530

المبحث الرابع: قصة مريم من النصوص الإنجيلية المنحولة إلى مدوّنة الطبري في التاريخ والتفسير:

نُعنى في دراسة هذه المسألة بقصّة مريم أمّ المسيح منذ ميلادها العجائبي إلى حدود ولادتها لعيسى (يسوع)، وما اكتنف هذه الولادة من أحداث وخوارق كثيراً ما تلوّنت بالخيال والأسطورة.

ويُعزا اهتمامنا بهذه المسألة إلى عوامل عدّة أبرزها أنّ الكلام على النصوص الإنجيلية المنحولة أو غير القانونية ظلّ مسكوتاً عنه في الفكر الإسلامي القديم منه والحديث، على الرغم من اعتقادنا بتوافره طيّ التراث العربيّ الإسلاميّ، ولاسيما كتب القصّ والتفسير والتاريخ.

لقد أثيرت مسألة الإسرائيليات في النصوص العربيّة والإسلاميّة القديمة، واختلفت الرؤى حولها لدى القدامى والمعاصرين، فقُبلت لدى القدامى بشروطٍ، ولتؤدّي وظائف محدّدة، ورفضها تيار من المعاصرين باعتبارها دُسّت في التراث العربيّ الإسلامي لتشوّهه. وقد كانت النصوص المبحوث فيها من النصوص الدينية الرسمية أو القانونية، لكنّ النّصوص المنحولة أو غير القانونية ظلّت من المسكوت عنه في المصنّفات التراثية، ولم يُؤبَه بها في المباحث العربية الحديثة والمعاصرة.

إنّ اهتمامنا في هذا المبحث سيُرَكَّز على تبيّن صدى النصوص الإنجيلية المنحولة الموصولة بحياة مريم، اعتماداً على مصنّفات الطبري في التاريخ والتفسير، وسيدور البحث على المحورين الآتيين:

أ- **النصوص الإنجيلية المنحولة**: يعالج هذا المحور النصوص المنحولة من حيث مفهومها وتحديدها وإبراز قيمتها بالنسبة إلى النصوص القانونية، ومن حيث حضورها في التراث العربي الإسلامي.

ب- **قصّة مريم**: يدرس هذا المحور حياة مريم منذ الميلاد إلى حدود ميلاد عيسى (يسوع)، فيبحث في نشأتها وطفولتها وعلاقتها بيوسف النجار،

ثم يبحث في ميلاد عيسى (يسوع)، ويبرز معجزاته المذكورة في الأناجيل غير القانونية.

النصوص الإنجيلية المنحولة:

يُميَّز في الديانتين اليهودية والمسيحية بين الأسفار القانونية (les livres canoniques) والأسفار غير القانونية أو المنحولة (les livres non canoniques ou apocryphes)، وتفيد اللفظة الأخيرة في أصل استعمالها في اللغة اليونانية معنى المخفيّ أو السرّي، وهي تسمية أُطلقت على كتب لم تُعْتَمَدْ في الاستعمال الطقسي والمذهبي بسبب مضمونها المُشبَع بالخيال وأصلها المجهول القائم على الابتداع، وهي، على الرغم من أصولها اليهودية والمسيحية القديمة لم تُدْرَجْ في قانون الكتابات المقدّسة (Canon des Ecritures saintes)[1]، لذلك أُسقطت من النصوص المقدّسة الرسمية في العهدين القديم والجديد بسبب عدم اعتراف المؤسسة الدينية الرسمية بها، وإذا أردنا أن نُعرّف الأناجيل غير القانونية أو المنحولة يمكننا القول إنّها، بكلّ بساطة، الأناجيل التي لم تَحْوِها أسفار **العهد الجديد** لدى المؤسستين الدينيتين الكاثوليكية والبروتَستانتية.

وقد يكون مرقيون (Marcion) قد بالغ كثيراً في ذكره الأناجيل غير القانونية عندما عَدَّ جميع أسفار **العهد الجديد** من المنحولات باستثناء **إنجيل لوقا** (وقد حذف منه الأصحاحين الأوّل والثاني) ورسائل بولس[2].

وفي النصف الثاني من القرن الميلادي الثاني حاصر **قانون موراتوري**[3] (165-185م) أسفار **العهد الجديد** في الكتب الآتية:

---

(1) انظر:

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique, traduit de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal. E. du Seuil, 1970, p. 36.

(2) انظر: المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، نشر جمعية الكتاب المقدّس والمكتبة البولسية، بيروت، ط1، 2003م، ص1089.

(3) قانون موراتوري: هو أقدم لائحة تحدّد نصوص العهد الجديد، وقد دوّنها هيبوليتس =

- الأناجيل الأربعة.
- أعمال الرسل.
- جميع رسائل بولس باستثناء الرسالة إلى العبرانيين.
- رسالة يهوذا.
- رسالتا يوحنّا الأولى والثانية.
- رؤيا يوحنّا.
- رؤيا بطرس.
- سفر الحكمة[1].

ولا يذكر **قانون موراتوري** رسالة القدّيس يعقوب، ولا رسالتي بطرس الأولى والثانية[2]. ويذكر **الجامع المحيط في الكتاب المقدّس والشرق القديم** أنّ لائحة النصوص القانونية في كتاب **العهد الجديد** لم تُثبّت بشكل نهائيّ إلا في مجمع ترنتو (1545-1563م).

وقد عُدّت النصوصُ الآتية أناجيل غير قانونية أو أناجيل منحولة[3]:

1- الأناجيل المفقودة:

- الإنجيل بحسب العبرانيين (Evangile selon les Hébreux).
- إنجيل الأبيونيين. (Evangile des Ebionites).
- إنجيل المصريين. (Evangile des Egyptiens).
- تقاليد متّى. (Les traditions de Matthieu).

= الروماني في النصف الثاني من القرن الميلادي الثاني، واكتشفها موراتوري (1672-1750م) في المكتبة الأمبروسيانية في ميلانو بإيطاليا. انظر: المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، ص1272.

(1) انظر: المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، ص1089.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص1273.

(3) انظر:

Evangiles apocryphes, réunis et présentés par France Quéré, E. du Seuil, 1983.

2- أناجيل الميلاد والطفولة:
- إنجيل يعقوب.
- إنجيل توما المزعوم.
- إنجيل قصّة يوسف النجار.

3- أناجيل الآلام:
- إنجيل بطرس.
- أعمال بيلاطس.

4- الإنجيل العرفاني:
- إنجيل توما.

إنّ ما يهمّنا من جميع هذه النصوص المنحول أناجيل الميلاد والطفولة؛ لأنّها تضمّ مادّة غزيرة تتعلّق بقصّة مريم، أمّا ما سواها فلا يذكر السيدة العذراء إلا لماماً، وهو يتّصل بقصّة السيد المسيح بعد تجاوزه مرحلة الميلاد والطفولة، فيُقدّمُه أثناء قيامه بالرسالة.

أ- **إنجيل يعقوب**: يبدو أنّه من أقدم أناجيل الطفولة كتابةً، فهو يعود إلى منتصف القرن الثاني الميلادي. يروي هذا الإنجيل حياة مريم، فيذكر مرحلة حَبَل أمّها بها، ثمّ ميلادها، فدخولها المعبد في سنّ الثالثة، ثمّ خروجها منْهُ عند سنّ البلوغ، وكفالة يوسف النجار لها، ويتعرّض بعد ذلك إلى حَبَلها بيسوع، فميلاده العجائبي، والرحلة إلى الاكتتاب في بيت لحم، ثمّ الرحيل إلى مصر خوفاً من بطش هيرودس.

ب- **إنجيل توما المزعوم**: يعود هذا الإنجيل إلى القرن الرابع الميلادي، وقد وقع فيه التركيز على المعجزات التي اجترحها يسوع بين السنة الخامسة والثانية عشرة من عمره، وذكر كذلك مرحلة تعلّمه.

ج- **قصّة يوسف النجّار**: يبرز هذا الإنجيل نقطتين رئيستين تتعلّق الأولى بميلاد يسوع وبتفاصيل حول طفولته وشبابه، وتتّصل الثانية بالمرحلة الأخيرة من حياة يوسف النجّار: مرضه وموتُه ودفنه، ولهذه النقطة

الأخيرة أهمية كبيرة؛ لأنّ هذا النصّ يُعدّ الوثيقة الوحيدة التي اعتنت بحياة يوسف النجّار بمثل هذه الكيفية وهذه التفاصيل، فيوسف النجّار لا يُذكر في النصوص الإنجيلية القانونية إلا لماماً في إنجيليْ متّى ولوقا، ذكره الإنجيليّ الأوّل في مناسبات ثلاث أولاها عندما شكّ يوسف في عفّة مريم بعد الحَمْل، فجاءه ملَاكٌ في الحُلْم ليطمئنه بأنّ مريم حبلت من الروح القدس، وثانيتها عندما أمره الرّبّ عن طريق الملاك بالهروب إلى مصر خوفاً من بطش هيرودس، والثالثة عندما أمره الرّبّ بالرّجوع إلى الناصرة بعد موت هيرودس، بلّغ الملاكُ هذا الأمر ليوسف[1]. أمّا لوقا فيذكر يوسف النجّار بمناسبة إصدار القيصر أغُسْطُس مَرْسُوماً يقضي بإحصاء سكّان الإمبراطوريّة وبمناسبة الصعود بيسوع إلى أُورشليم بعدَ أن تمّت أيّام تطهير مريم[2]. إن ذكر الإنجيليين متّى ولوقا ليوسف النجّار في علاقته بمريم وابنها يسوع لا يتجاوز مرحلة الطفولة، ولعلّه ينحصر في زمن الميلاد وبعض السنوات التي تلت ذلك، وهذه المقاطع الواردة في إنجيلي متّى ولوقا لا تتحدّث عن آيات اجترحها يسوع في حضور يوسف النجّار، وهي تركّز على عفّة مريم، وعلى أنّ ميلاد المسيح معجزة، بعد أن حبلت به أمّه من الروح القدس، وأنّ مريم إن كانت مخطوبة ليوسف فإنّها لم تعاشره معاشرة الزوجة لزوجها. إنّ النصوص المقدّسة القانونية وغير القانونية والنصوص الحوافّ تسعى إلى إثبات بتولية مريم وما ينشأ عن ذلك من تأكيد معجزة الميلاد.

قصّة مريم:

أسرة مريم: لا نجد ذكْراً في النصوص الإنجيلية القانونية للأسرة التي تنحدر منها مريم، فوالداها لم يُذْكَرَا البتّة في أيّ نصّ من هذه النصوص الإنجيلية. بيد أنّ النصوص الإنجيلية المنحولة أو غير القانونية تنهض بسدّ هذا

(1) انظر: متى 1: من 18 إلى 25، و2: من13 إلى 15 و2: من19 إلى 23.

(2) انظر: لوقا 2: من1 إلى7، و2: من 21 إلى 24.

الفراغ، فتورد اسم أبي مريم (وهو يُؤَشيم Joachim) واسم أمّها (وهي حنّة Anne)[1]، ويُمعن الطبري في ذكر سلسلة نسب مريم، فأُمُّها هي حنّة ابنة فاقوذ بن قتيل، وفي رواية أخرى هي حنّة ابنة فاقود بن قتيل[2]، وهي زوجة عمران، وهو عمران بن ياشهم بن آمون بن منشا بن حزقيا بن أحريق بن يويم بن عزاريا بن أمصيا بن ياوش بن أحريهو بن يازم بن يهفاشاط بن اشابرابان بن رحبعم بن سليمان بن داود بن إيشا[3].

تذكر النصوص الإنجيلية المنحولة وتفسير الطبري أنّ والديْ مريم كانا متقدّميْن في السنّ، وأنّ حنّة كانت عاقراً، وكانت تشعر بالقلق واليأس بسبب عُقمها، وكان يُنظر إلى عدم الإنجاب على أنّه مصيبة حلّت بالزوج والزوجة، أو على أنّه غضب إلهيّ حلّ بالزوجيْن، لذلك نجد في النصّ الإنجيلي المنحول أنّ يُؤشيم زَوْجَ حنّة رحل عنها، وأقام خيمة في الصحراء ليعيش فيها مع قطعانه بعد أن خاب أمله في أن يرزق أبناء[4]، وقد عزم على أن يسلك نمطاً من العيش صعباً يقوم على الصيام ليلاً نهاراً، وقد صام (40) يوماً وليلة[5].

1- حنّة تخرج إلى الحديقة لتبتهل:

تذكر النصوص الإنجيلية المنحولة وتفسير الطبري أنّ حنّة أم مريم خرجت إلى الحديقة وجلست في ظلّ شجرة، ثمّ أخذت تناجي الرّبّ قائلة: «باركني يا إله آبائي وتقبّل دعائي مثلما باركْتَ سَارَّة ووهبتها إسحاق ابناً»[6]. وتذكر هذه النصوص أنّ حنّة حرّكها الحنين إلى الولد بعد أن رأت عشّ طيْر

---

(1) انظر: Le protévangile de Jacques, pp. 69-70.
(2) انظر: تفسير الطبري، م3، ج3، ص287.
(3) المصدر نفسه، ص287.
(4) انظر: Protévangile de Jacques p. 69.
(5) المرجع نفسه، ص69.
(6) المرجع نفسه، ص70.

في تلك الشجرة، «فتحرّكت نفسها للولد، فدعت الله أن يهبَ لها وَلَدًا فحملت بمريم»[1] بحسب عبارة الطبري في تفسيره. ويذكر **إنجيل يعقوب** أنّ حنّة لمّا رأت عشّ الطير في الشّجرة أخذت تنوح على نفسها قائلة: «واأسفي! مَنْ أنْجَبَنِي ومن أيّ أحشاء خَرَجْتُ؟ لقد وُلِدْتُ ملعونةً أمام بني إسرائيل. لقد شُتِمْتُ وسُخِرَ مِنّي وأُطْرِدْتُ من معبد الرّبّ إلهي. واأسفي! ماذا يُشبه قدري؟ إنّه لا يُشْبه حتّى قَدَرَ العصافير في السماء لأنّ عصافير السماء مُخصبة أمام وجهك يا ربّ. واأسفي! ماذا يُشبه قدري؟ إنّه لا يُشبه حتّى قدر الحيوانات البلهاء لأنّ هذه الحيوانات مُخصبة كذلك أمامك يا ربّ. واأسفي! بماذا أقارنُ قدري؟ إنّه لا يُقارَنُ كذلك بالحيوانات البريّة لأنّ هذه الحيوانات مُخصبة أمامك يا ربّ. واأسفي! بماذا أقارنُ قدري؟ إنّه لا يُشبه أيضاً هذه المياه، فهذه المياه تكون تارة راكدةً وطوراً جاريةً، وأسماكُها تباركك يا ربّ. واأسفي! بماذا أقارنُ قدري؟ إنّه لايشبه هذه الأرضَ؛ لأنّ الأرض تُنتج ثماراً في فصولها، وتُمجّدك يا ربّ»[2]

إنّ هذه النصوص إنِ اختلفت في المساحة المخصّصة لدعاء حنّة (إطناب في النصّ الإنجيلي المنحول واختزال في تفسير الطبري) فإنّها تتّفق في عناصر عديدة: تقدّم حنّة وزوجها في السنّ، عقم حنّة، ابتهالها وتضرّعها إلى الله ليرزقها وَلَداً ساعة خروجها إلى الحديقة ورؤيتها لعشّ طير في شجرة... وتأتلف هذه النصوص كذلك عندما تذكر أنّ حنّة حملت بمريم بعد هذه الابتهالات، وقد بشّرها الملاك بهذا الحمل في النصّ الإنجيلي المنحول: «لقد سمع الربّ الإله دُعَاءَك يا حنّة، ستحبلين وستلدين»[3]، لكنّ نقاط اللقاء بين هذه النصوص تظلّ أكثر من نقاط التنافر، وهو ما يؤكّد أنّ اطّلاع المسلمين على التراث الدينيّ المسيحي كان متيسّراً.

(1) تفسير الطبري، م3، ج3، ص288.

(2) Protévangile de Jacques, pp. 70-71.

(3) المرجع نفسه، ص71.

ويشير النصّ الإنجيلي المنحول إلى أنّ حمل حنّة تمّ أثناء غياب زوجها يُؤشيم (عمران في النصوص الإسلامية) الذي غادر منزله ولم يَعُدْ إليه إلا بعد أن أخبره ملاك الربّ بأنّ زوجته حبلت وستلد ابناً، وعند العودة قدّم ذبائح للرّبّ والكهنة ومجلس الشيوخ وللشعب[1]. ويذكر النّصّ الإنجيلي المنحول أنّ والد مريم ظلّ حيّاً إلى أن بلغت ابنته ثلاث سنوات، ثمّ يسكت هذا النصّ فلا ندري إن كان هذا الرجل قد مات لمّا بلغت مريم ثلاث سنوات، أو بقي على قيد الحياة بعد هذه السنّ[2].

أمّا تفسير الطبري فيذكر أنّ عمران زوج حنّة هلك بعد أن حبلت زوجته بمريم، وقبل الولادة (ولادة مريم)[3] فهو، إذاً، لم يدرك زمن ميلاد ابنته.

وتفرّدت النصوص الإنجيلية غير القانونية والنصّ القرآني وتفسير الطبري بالإخبار عن النذر الذي نذرته حنّة، والمتمثّل في جعل المولود نذيرة لله يخدمه في المعبد، ويتفرّغ لعبادته، جاء في **إنجيل يعقوب** أنّ حنّة قالت بعد أن بشّرها الملاك بالحمل: «سأهب المولود ابناً كان أم بنتاً للرّبّ الإله يخدمه كامل أيّام حياته»[4]. ونقرأ في النصّ القرآني النذر نفسه، وقد جاء على لسان حنّة: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عِمرَان: 35]. وقد فسّر الطبري هذه الآية بقوله: «كانت امرأة عمران حرّرت لله ما في بطنها، وكانوا إنّما يحرّرون الذكور، وكان المحرّر إذا حُرِّرَ جُعِل في الكنيسة لا يبرحها، يقوم عليها ويكنسها»[5].

2- حدث الميلاد:

ولدت حَنَّةُ مريمَ في الشهر السابع بعد الحمل، وبَدَا هذا الميلاد محفوفاً

(1) المرجع نفسه، ص71.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص74.
(3) انظر: تفسير الطبري، م3، ج3، ص288.
(4) إنجيل يعقوب ص71.
(5) تفسير الطبري، م3، ج3، ص289.

بالعجيب، أو هو ميلاد عجائبيّ؛ لأنّ أمّها حبلت بها أثناء غياب زوجها من ناحية، وبعد أن تقدّمت هي وزوجها في السنّ من ناحية ثانية، وقد كانت عاقراً من ناحية ثالثة. وقد يكون هذا الميلاد الخارق إرهاصاً لميلاد عجائبيّ تالٍ يحدث في العائلة نفسها؛ أي عائلة عمران، عندما تلد العذراء التي لم تعرف رجلاً، وفي أمثلة الميلاد العجائبي هذه إثبات للقدرة الإلهيّة، فمثلما تكون الذات الإلهية قادرة على إخصاب المرأة العاقر تكون قادرة، كذلك، على إخصاب الفتاة العذراء، وإن لم تعاشر أحد الرّجال، ومثال حنّة وزوجها عمران لا يختلف عن مثال زكريا وزوجته وقد رُزقا بيحيى بعد أن بلغا من العمر عتيّاً، وهو لا يختلف، كذلك، عن مثال إبراهيم وزوجته سارّة التي كانت عاقراً، ورُزقا بإسحاق بعد أن تقدّما في السنّ. لكنّ جميع أمثلة العجيب هذه تكرّر فعل الخلق البدئيّ الذي قامت به الآلهة والمتمثّل في خلق آدم أبي البشرية دون أن يكون له أب وأمّ، وإن كان مثال خلق آدم أكثر دلالة على القدرة الإلهية من أمثلة الخلق الأخرى.

يذكر **إنجيل يعقوب** أنّ حنّة أم مريم لم تُرضِعْهَا من ثديها إلا بعد أن تطهّرت من النفاس، وفي الشهر السادس بعد ميلادها أعدّت لها أمّها معبداً في غرفتها، وكانت حنّة تمنعها من أن تمسّ شيئاً قذراً، وكانت تدعو الفتيات العبرانيات ليؤنسنها في البيت[1]. إنّ جميع هذه الأفعال تؤكّد العناية الكبيرة والتربية السويّة التي نشأت عليها مريم في السنوات الثلاث الأولى من عمرها قبل انتقالها إلى المعبد.

3- مريم في المعبد:

ذُكر حدث إدخال مريم إلى المعبد (المحراب في القرآن وفي النصوص الدينية الإسلامية) في النصوص الإنجيلية المنحولة وفي تفسير الطبري (تفسير

(1) انظر: إنجيل يعقوب، ص72.

الآية 35 من سورة آل عمران)[1]، وقد حُمِلت مريم إلى هذا الفضاء باعتبارها نذراً نذره والداها للإله قبل الحمل والولادة.

لكنّ زمن الدخول إلى المعبد/المحراب مختلف فيه، فالنصوص الإنجيلية غير القانونية تذكر أنّ مريم دخلت المعبد باعتبارها نذراً في سنّ الثالثة. أمّا الطبري في تفسيره فيورد من الأخبار ما يُشير إلى أنّ أمّها حَمَلتْها إلى المحراب منذورة للإله بعيد ولادتها، لكنّنا نجد من الأخبار ما يذكر أنّ أمّها حملتها إلى المحراب في سنّ البلوغ. يقول الطبري: «فانطلقت بها أمّها في خرقها (يعني أمّ مريم) بمريم حين ولدتها إلى المحراب، وقال بعضهم: انطلقت حين بلغت إلى المحراب»[2].

لكنّ الخبر الثاني، الذي أورده الطبري، والقائل: إنّ مريم انطلقت إلى المحراب عند البلوغ، يتناقض وما ذُكر في الأناجيل المنحولة من أنّ الطفلة حملتها أمّها إلى المعبد، وهي في سنّ الثالثة، وهو يتناقض، كذلك، مع ما جاء في النصوص نفسها (الأناجيل المنحولة) من أنّ مريم خرجت من المعبد عند سنّ البلوغ. وهي سنّ الثانية عشرة بحسب ما جاء في **إنجيل يعقوب**[3]؛ لأنّ الكهنة خافوا من أن يُدنّسَ معبد الله بدم الحيض، وحكم الحائض جليّ في أسفار **العهد القديم**، وورد في **إنجيل يعقوب**: «ها هي مريم قد بلغت سنّ الثانية عشرة في معبد الله، فماذا عسانا نفعل حتّى لا يتدنّس بيت الله إلهنا؟»[4]. وتذكر نصوص الأناجيل المنحولة أنّ مريم غادرت المعبد بعد أن أوْكل الكهنة أمر كفالتها إلى يوسف النجّار[5].

(1) انظر: إنجيل يعقوب، ص74. وتفسير الطبري، م3، ج3، من ص288 إلى ص290.
(2) تفسير الطبري، م3، ج3، ص297.
(3) انظر: إنجيل يعقوب، ص74.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص74.
(5) انظر: المرجع نفسه، ص74.

إنّنا نتبيّن أنّ نُقُولَ المسلمين عن التراث الديني المسيحي لم تُعر المحظور في الديانة اليهودية اهتماماً، أو لعلّها غفلت عن هذه المحظورات؛ ذلك أنّ الشريعة الموسوية نظرت إلى المرأة الحائض نظرة فيها الكثير من الإهانة والازدراء، فهي كائن نجس يجب عزْلُهُ وعدم الاقتراب منه ما لم تمرّ فترة الطّمث وما لم تتطهّر المرأة بعد انتهاء الحيض؛ بل عليها أن تقدّم كفّارة إلى الكاهن بعد التطهّر من هذا الدّم، يقول سفر اللاويين في شأن الحائض: «وَإِذَا حَاضَت المَرْأَةُ فَسَبْعَةَ أَيَّام تَكُونُ في طَمْثِهَا، وَكُلُّ مَنْ يَلْمِسُهَا يَكُونُ نَجِساً إِلَى المَسَاءِ. كُلُّ مَا تَنَامُ عَلَيْهِ فِي أَثْنَاءِ حَيْضِهَا أَوْ تَجْلِسُ عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِسًا، وَكُلُّ مَنْ يَلْمِسُ فِرَاشَهَا يَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ وَيَكُونُ نَجِسًا إِلَى المَسَاءِ. وَكُلُّ مَنْ يَلْمِسُ شَيْئاً كَانَ مَوْجُوداً عَلَى الفِرَاشِ أَوْ عَلَى المَتَاعِ الَّذِي تَجْلِسُ عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِساً إِلَى المَسَاءِ. وَإِنْ عَاشَرَهَا رَجُلٌ وَأَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ طَمْثِهَا يَكُونُ نَجِساً سَبْعَةَ أَيَّامٍ، وَكُلُّ فِرَاشٍ يَنَامُ عَلَيْهِ يُصْبِحُ نَجِساً»(1).

إنّ الحائض تنشر النجاسة أينما حلّت، لذلك وجب اجتنابها واجتناب كلّ حيّز تحلّ به، وعليها بعد الطمث والتطهّر أن تقدّم كفّارة(2).

إننا نرى، هنا، أنّ النصوص الإنجيلية المنحولة أقرب إلى روح الشريعة اليهودية وأكثر انسجاماً مع نصوصها من النصوص الدينية التراثية الإسلامية اعتماداً على هذه النظرة التي تنظر من خلالها الشريعة اليهودية إلى المرأة الحائض؛ لذلك لا يمكن أن تكون مريم قد ذهبت إلى المعبد لتستقرّ فيه بعد سن البلوغ، فتكون الرواية الأولى التي رواها الطبري وتقول: إنّ مريم حملتها أمّها إلى بيت العبادة، وهي لم تبلغ سنّ الرشد (أو هي مازالت في خرقها) هي الأقرب إلى الصواب وإلى مقتضيات الدين اليهودي.

إنّ الأناجيل المنحولة والنصوص الإسلامية قرآناً وتفسيراً وقصّاً وتاريخاً،

(1) اللاويون 15: من الآية 19 إلى الآية 24.

(2) انظر: المصدر نفسه، من الآية 28 إلى الآية 30.

هذه النصوص كلّها تسدّ ثغرة في النصوص الإنجيلية القانونية بصفة خاصّة، ونصوص **العهد الجديد** بصفة عامّة، فنصوص **العهد الجديد** أهملت إهمالاً تامّاً مرحلة الطفولة في حياة مريم، وقد سكتت قبل ذلك عن العائلة التي نشأت بين أفرادها، فغاب بذلك الحديث عن كيفية ميلادها، على الرغم من أنّ هذا الميلاد كان من الخوارق والمعجزات؛ لأنّ أمّها حنة كانت عاقراً، وتقدّم السنّ بها وبزوجها دون أن يُنجبا، لذلك خرج الزوج إلى الصحراء، حيث أقام خيمة ظلّ فيها أربعين يوماً وأربعين ليلة صائماً لا طعام له سوى الصلاة. أمّا زوجته، التي غاب عنها طوال هذه المدّة، فقد كانت تبتهل إلى الله وتصلّي ليرزقها مولوداً، وقد استجاب لدعائها[1].

وسكتت النصوص نفسها عن ميلاد مريم وعن انتقالها إلى المعبد لتخدم الرّبّ تنفيذاً لنذر أُمِّهَا الذي أخذته على نفسها إن استجاب الله لتضرّعها ورزقها مولوداً[2]. ونقرأ في تفسير الطبري ما يأتي: «... أن امرأة عمران كانت عجوزاً عاقراً تسمّى حنّة، وكانت لا تلد، فجعلت تغبط النساء لأولادهنّ، فقالت: اللهمّ إنّ عليّ نذراً شكراً إن رزقتني ولداً أن أتصدّق به على بيت المقدس، فيكون من سَدَنَته وخدّامه»[3].

لقد اهتمّت النصوص الإنجيلية المنحولة والنصوص الإسلامية (كتب التاريخ والقصّ والتفسير) بهذه المرحلة من حياة مريم، فأكّدت أنّها نشأت على التقوى والتعبّد، بما أنّها قضت هذه المرحلة في خدمة المعبد منذ الدخول إليه حتّى يوم خروجها منه، وكأنّ هذه الحياة القائمة على التقوى والعبادة كانت ظرفاً ملائماً لتقبّل فعل التجسّد ولتحمّل الميلاد العجائبي للمسيح[4]. إنّ هذه النصوص الإنجيلية المنحولة والإسلامية القرآنية والتفسيرية

---

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، ص69، 70، 71.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص70-71.

(3) تفسير الطبري، م3، ج3، ص289-290.

(4) انظر: مقدمة الأناجيل المنحولة، أعلى ص27.

تفيد كثيراً الديانة المسيحية؛ إذ بالإمكان اعتبار بعض مقاطعها إرهاصات أو أرضية مُهَيّأَةً لتقبّل ما سيقع من أحداث تتعلّق بميلاد المسيح ورسالته.

4- طعام مريم في المعبد:

يحضر العجيب أثناء الحديث عن الطعام، الذي كانت تقتاته مريم زمن إقامتها في المعبد، فقد جاء في الآية (37) من سورة آل عمران: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَـٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. وفسّر الطبري هذا الرزق بقوله: إن زكريا كان يجد عندها ثمار الصيف في الشتاء وثمار الشتاء في الصيف[1]. أمّا الأناجيل غير القانونية فتذكر أنّ هذا الطعام/الرزق كان يأتي به ملاك؛ ويُقدّمه إلى مريم وهي في معبد الرّبّ؛ جاء في **إنجيل يعقوب**: «كَانَتْ تَتَلَقَّى طَعَامَهَا مِنْ يَدِ مَلَاكٍ»[2]. إنّ العلاقة بين النصوص الإنجيلية المنحولة والنصوص الدينية الإسلامية تبدو متينة، وما يلاحظ هنا هو هذا الحضور المكثّف للكائنات الغيبية في قصّة مريم، فالملاك هو الذي أخبر أمّها بالحمل، وهو الذي أخبر أباها (وهو في الصحراء) بحمل زوجته، وهو الذي كان يأتي لمريم بطعامها أثناء إقامتها في المعبد، وهو الذي سيبشّر مريم بولادة يسوع من الروح القدس. إنّ الحضور المكثّف للعجيب المدهش في قصّة مريم يدلّ على العناية الإلهية التي كانت ترعى هذه المرأة، وعلى أنّ مريم أعظم من أن تكون مجرّد امرأة كسائر النساء، وقد أكّدت النصوص الدينية القانونية إنجيلاً وقرآناً هذه المنزلة المتميّزة التي حظيت بها عندما ذكرت هذه النصوص أنّ مريم مفضّلة على نساء العالمين[3]. إنّ النصوص الإنجيلية غير القانونية ليست دائماً في قطيعة مع النصوص الإنجيلية القانونية؛ بل إنّنا نرى أنّ هذه النصوص بنوعيها تترافد ليدعم بعضها بعضاً.

---

(1) تفسير الطبري، م3، ج3، ص300.
(2) انظر: إنجيل يعقوب، ص74.
(3) انظر: إنجيل لوقا 1: 28، و2: 27، 33، 41، والقرآن، سورة آل عمران 3/ 42.

5- كفالة مريم:

ثمّة جانب آخر تختلف فيه الأناجيل المنحولة عن المرويات الإسلامية هو مسألة الاقتراع على من يكفل مريم ويرعى شؤونها، ويكمن هذا الاختلاف في ناحيتين: الأولى أنّ حدث الاقتراع تمّ في النصوص الإنجيلية المنحولة بعد أن بلغت مريم سنّ الرشد، وعاشت في المعبد اثنتيْ عشرة سنة قبل الحيض، ولمّا قرب زمن حيضها تدبّر الكهنة أمر إخراجها من المعبد خوفاً من تدنيسه، فدعوا جميع الشيوخ الأرامل، وقاموا بالاقتراع بينهم على من يكفل مريم بعد خروجها من المعبد، فكانت القرعة من نصيب يوسف النجّار[1]. لكن يوسف اعترض على نتيجة هذه القرعة، وعلى أن تكون مريم من نصيبه، جاء في النصّ الإنجيلي المنحول على لسان يوسف: «إِنَّ لِي أَبْنَاءً، وَأَنَا شَيْخٌ، وَهِيَ فَتَاةٌ فِي عُنْفُوَانِ الشَّبَابِ. أَلَا أَكُونُ عِنْدَئِذٍ أُضْحُوكَةً لَدَى بَنِي إِسْرَائِيلَ؟»[2]. لكنّ الكاهن حذّر يوسف النجار من غضب الرّبّ، وأقنعه بضرورة أخذ مريم معه، ففعل[3]. ويذكر النصّ الإنجيلي المنحول أنّ يوسف حمل مريم إلى منزله، وتركها هناك، وخرج في سبيل حاله ليشتغل في البناء، ولم يَعُدْ إليها إلا بعد مرور ستّة أشهر من حملها. إنّ النصّ الإنجيلي المنحول يشير إلى أنّ حبل مريم تمّ أثناء غياب يوسف النجّار، فيدافع بذلك عن عفّة مريم، ويؤكّد سموّ أخلاقها شأنه شأن النصوص القانونية المسيحية والإسلامية. أمّا زكريا الذي أسندت إليه كفالة مريم في النصوص الإسلامية، فقد كان حاضراً في النصوص الإنجيلية المنحولة باعتباره عظيم الكهنة، وهو الذي طلب منه كهنة المعبد أن يدخل قدس الأقداس، ويصلّي ليُشير عليه الرّبّ بما يُصنع بهذه البنت؛ وناداه الملاك أثناء صلاته: «يا زكريا! يا زكريا! اخْرُجْ وادْعُ أرامل بني إسرائيل من الرجال، ولْيَأْتِ كلّ واحد بعصا، ومن

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، ص74.

(2) المصدر نفسه، ص74.

(3) المصدر نفسه، ص74-75.

يُظهر الرّبّ علامة في عصاه تكون مريم زوجة له»[1]. وكانت العصا الوحيدة التي ظهرت عليها آية الرّبّ هي عصا يوسف النجار [2].

وتذكر الرواية الإسلامية الحدث في تفسير الطبري وتاريخه على غير هذا المنوال، فحدث الاقتراع تَمَّ، لكن كفالة مريم كانت تتعلّق بمدّة إقامتها في المحراب، وليس بعد الخروج منه، ثمّ إنّ كفالتها لم تُسنَدْ إلى يوسف النجار، وإنما إلى النبيّ زكريا، وقد ذُكر حدث الاقتراع في **القرآن** في الآية (44) من سورة آل عمران وفي تفسير الطبري للآيتين (37) و(44) من السورة نفسها. إنّ يوسف النجار لا يُذكر البتّة في النصّ القرآني، لكنّ النصوص الحافّة تذكره أثناء الكلام على قصّة مريم وعيسى، لكنّه لا يُذكر باعتباره كافلًا لمريم أو خطيباً لها مثلما نجد ذلك في النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية، وإنّما يرد ذكره باعتباره كان مقيماً في المعبد الذي كانت تقيم فيه مريم، ولم تكن تربطه بها أيّ صلة سوى كونه ابن عمّها من جهة، ومقيماً في المعبد للعبادة مثلها من جهة أخرى[3]. فيوسف في النصوص الإسلامية لم يكن خطيباً لمريم، ولا كافلاً لها، فتكون النصوص الإسلامية بذلك قد نفت أيّ علاقة عاطفية أو جنسية يمكن أن تكون قد حصلت بين مريم ويوسف؛ وتكون هذه النصوص بذلك قد دفعت عن مريم شبهة إمكان حبلها بعيسى من يوسف النجار، وهي شبهة لم يستبعد اليهود إمكان حدوثها، لذلك رأى بعض اليهود أنّ يسوع لم يكن ابن الله، ولم يولد ولادة عجيبة، وإنّما كان ميلاده عاديّاً تمّ بعد جماع بين مريم ويوسف، ومن هذا المنظور لم تكن ولادته من باب الخوارق والمعجزات، وإنّما كانت حدثاً طبيعياً بعد معاشرة يوسف لخطيبته، وقد تردّد نعتُ يسوع بكونه ابنَ يوسف النجار في بعض الآيات الإنجيلية القانونية، من ذلك ما ذكره متّى في إنجيله (13: 54

(1) الأناجيل المنحولة، ص74.

(2) المصدر نفسه، ص74.

(3) انظر: تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص593.

و55): «حين جاء إلى وطنهم كان يُعلّمهم في مجامعهم حتّى بُهتُوا وقالوا: من أين له هذه الحكمة وهذه القدرة؟ أليس هو ابن النجار؟».

إنّ النصوص الدينية الإسلامية (بما في ذلك **القرآن**) -وإن كانت تنعت نصوص **الكتاب المقدّس** بالتحريف (أي: بالتبديل)- لم تكن تستنكف من الاعتماد على نصوص هي في عداد الديانة التي تنتمي إليها نصوص غير قانونية أو منحولة، وعلى الرغم من هذا النعت الذي أطلقه الإسلام (بما في ذلك القرآن) على تلك النصوص فإنّ العلماء المسلمين لم يكونوا في اعتمادهم على نصوص الديانتين السابقتين يميّزون بين النصوص القانونية والنصوص غير القانونية أو المنحولة.

6- مريم خطيبةً ثمّ زوجةً ليوسف النجّار:

يكتنف هذه المرحلة من حياة مريم في النصوص الدينية الرسمية المسيحية والإسلاميّة غموضٌ كبير قد يُعزا، في بعض جوانبه، إلى سكوت هذه النصوص عن هذه المرحلة في حياة مريم أو إلى ذكرها لمَاماً.

إنّ **القرآن** سَكَتَ سُكُوتاً مطلقاً عن هذه المرحلة؛ لأنّه ينفي أن تكون مريم قد مرّت بها، أو هي عرفت خطيباً أو زوجاً، بيد أنّنا سنجد صدى لهذه المرحلة في النصوص الحوافّ تفسيراً وتاريخاً وقصّاً. أمّا النصوص الإنجيلية القانونية، فلا تحمل عن هذه المرحلة سوى إشارات قليلة جاءت في الأصحاحات الأولى من إنجيليْ متّى ولوقا؛ يكتفي الإنجيل الثاني (إنجيل لوقا) بالإشارة إلى أنّ مريم كانت مخطوبة ليوسف النجّار، ولا تتعدّى هذه الإشارة الآيتين، تذكر أولاهما أنّ الله أرسل الملاك جبرائيل «إلى عذراء مخطوبة لرجل اسمُهُ يوسف، من بيت داود، واسمُ العذراء مَرْيَمُ»[1]. وتقول الثانية إنّ يوسف صعد من مدينة الناصرة بمنطقة الجليل إلى بيت لحم بمنطقة

(1) لوقا 1: 27.

اليهودية «ليتسجّل هناك مع مريمَ المخطوبة له وهي حُبْلَى»[1]. وما يُثير انتباهنا في هذا الإنجيل أنّ صاحبه نَسَبَ يسوعَ إلى أبويْه يوسف ومريم في مناسبتين[2]. ونقرأ في إنجيل لوقا إشارة ثالثة يقول فيها: إنّ مريم زارت في مرحلة الحمل منزل زكريا، وسلّمت على أليصابات زوجته، ولمَّا سَمِعَتْ أليصابات سلامَ مريم قفز الجنين داخل بطنها، وامتلأت أليصابات من الروح القدس، وهتفت بصوتٍ عالٍ قائلة: «مباركةٌ أنت بين النساء! ومباركةٌ ثَمَرَةُ بَطْنِكِ!»[3]. وقد مكثت مريم في منزل زكريا ثلاثة أشهر ثمّ رجعت إلى بيتها (منزل يوسف النجار)[4].

ويذكر متّى في إنجيله أنّ مريم كانت مخطوبةً ليوسف النجّار، وأنّها حَبِلت بيسوع أثناء مرحلة الخطوبة وقبل الزواج[5]، لذلك يكون حدث الحمل سابقاً لحدث الزواج. ويتعرّض إنجيل متّى إلى شكّ يوسف في عفّة خطيبته بعد أن لاحظ عليها علامات الحمل، ولَمَّا كان رَجُلاً بارّاً قرّر أن يتركها سِرّاً دون التشهير بها، غير أنّ ملاك الرّبّ تجلّى له أثناء النوم وطمأنه بعفّة مريم وسلامة عرضها من الدّنس، وأكّد له أنّ ما حدث إنّما هو من باب المعجزات والخوارق؛ إذ الحمل تمّ من الروح القدس، وأَمَرَهُ أن يأتي بعروسه إلى بيته[6]. ونلاحظ أنّ متّى يذكر أنّ يوسف لم يدخل بمريم إلا بعد ميلاد يسوع. يقول هذا الإنجيلي: «وَلَمَّا نَهَضَ يُوسُفُ مِنْ نَوْمِهِ فَعَلَ مَا أَمَرَهُ بِهِ المَلَاكُ الَّذِي مِنَ الرَّبِّ، فَأَتَى بِعَرُوسِهِ إِلَى بَيْتِهِ. وَلَكِنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا حَتَّى وَلَدَتْ ابْناً سَمَّاهُ يَسُوعَ»[7]. إنّ حمل مريم بيسوع وميلاده تمّا أثناء مرحلة

(1) لوقا 2: 5.
(2) لوقا 2: 27 و33.
(3) لوقا 1: 41 و42.
(4) لوقا 1: 56.
(5) متّى 1: 18.
(6) متّى 1: من 19 إلى 20.
(7) المصدر نفسه 1: 24.

الخطوبة، ولم يتمّ الدخول بمريم إلا بعد حدث الميلاد، وقد أكّد هذا الإنجيلي هذه الفكرة ليدفع الشبهة عن مريم، وليثبت المصدر اللاهوتي في يسوع، وينفي علاقته بيوسف النجّار.

ولئن كانت النصوص الإنجيلية القانونية ضنينة بالمعطيات المتعلقة بحياة مريم مع يوسف النجار، فإنّ الأناجيل غير القانونية تمدّنا بمادّة مهمّة تتّصل بهذه المرحلة، وأهمّ نصّ يمكن أن يُفيد في هذه المسألة هو نصّ قصّة يوسف النجّار (Histoire de Joseph le charpentier)[1]. يبرز هذا النصّ حياة يوسف النجار في علاقته بزوجته الأولى التي توفّيت تاركةً له ثلاثة أولاد وبنتين، ويكشف كذلك عن علاقته بمريم خطيبةً ثمّ زوجةً بعد أن عهد إليه أمر رعايتها حتى يحين وقت الزواج منها، فيذكر هذا النصّ أنّ مريم ظلّت في منزله سنتين قبل الزواج، وفي بداية السنة الثالثة أنجبت يسوع. تُرْوَى هذه القصّة على لسان يسوع، الذي يؤكّد علاقته الحميمية بأبيه يوسف، وقد عبّر هذا النصّ عن العلاقة الأبوية القوية التي كانت تربط يسوع بأبيه يوسف، وعن شدّة تأثّر الابن بموت والده. وقد برز لدى يسوع إحساس قويّ وعاطفة جيّاشة تجاه أبيه يوسف ساعة احتضاره حتّى أنّ النصّ تحوّل إلى نوع من التأبين تفوّه به يسوع ساعة احتضار يوسف النجّار.

إنّ قيمة هذا النصّ تكمن في كونه يسدّ فراغاً في النصوص الدينية القانونية المسيحية والإسلامية، فالكلام على يوسف النجّار يرد في النصوص الدينية القانونية في غاية الاقتضاب، ولا نجد ذكراً لحياته مع زوجته الأولى، والنصوص الإنجيلية القانونية إن تحدّثت عن مريم خطيبة ليوسف فإنّ ذلك لا يتعدّى الإشارة الخاطفة والعبارة المختزلة، ولا نجد كلاماً في هذه النصوص القانونية على مريم زوجةً، وينعدم الحديث عن يوسف النجار في الأيام الأخيرة من حياته طيّ النصوص الدينية القانونية.

---

(1) انظر: Evangiles apocryphes, pp. 95-114.

7- الحمل والميلاد:

أ- الحمل:

تتحدّث الأناجيل غير القانونية عن أنّ مريم خرجت ذات يوم من منزل يوسف النجار، الذي كانت تقيم به، لتأتي بجرّة ماء[1]، فسمعت صوتاً يناديها قائلاً: «مُتِّعْتِ أَيَّتُهَا المُفْعَمَةُ بِالنِّعْمَةِ. اللهُ مَعَك. مُبَارَكَةٌ أَنْتِ مِنْ بَيْنِ النِّسَاءِ»[2]. التفتت مريم يميناً وشمالاً باحثة عن مصدر الصوت، ثمّ عادت إلى المنزل خائفة. وبينما هي منهمكة في عملها رأت ملاكاً واقفاً أمامها مخاطباً إيّاها: «لا تَخَافِي يَا مَرْيَمُ! لَقَدْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْكِ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ! سَتَحْبَلِينَ مِنْ كَلِمَتِهِ»[3]. يأتي الملاك إلى مريم ليبشّرها بميلاد يسوع عن طريق الحبل من الكلمة، وقد عبّرت الأناجيل القانونية عن هذه البشارة بالطريقة نفسها تقريباً، وإن لم تذكر المناسبة التي تمّت فيها، وهي خروج مريم للإتيان بالماء[4].

إنّ مشهد ذهاب مريم للإتيان بالماء، ومخاطبة الملاك لها، نجد ما يشبهه في تاريخ الطبري وتفسيره مع بعض الاختلاف؛ فالطبري يذكر في تاريخه أنّ الماء نفد لدى مريم أثناء إقامتها في الكنيسة في أشدّ الأيام قيظاً، وكانت تقيم فيه للتعبّد، وكان يقيم معها يوسف بن يعقوب، وهو يوسف النجّار، وكانا قد تعوّدا الذهاب معاً لجلب الماء، لكنّها ذهبت في هذا اليوم منفردةً؛ لأنّ يوسف كان له فَضْلٌ من الماء، وعندما بلغت المغارة التي كان فيها الماء وجدت عندها جبريل «قد مثَّلَهُ الله لها بشراً سويّاً، فقال لها: يا مريم! إنّ الله قد بعثني إليك لأهب لك غلاماً زكيّاً...»[5].

---

(1) لا تذكر الأناجيل القانونية حدث خروج مريم للإتيان بالماء.
(2) الأناجيل المنحولة، ص75.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) انظر: إنجيل لوقا 1: من الآية 26 إلى الآية 38.
(5) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص593.

وما يمكن أن نشير إليه هنا أنّ عنصر الماء كان حاضراً في النصّين: النصّ الإنجيلي المنحول، ونصّ الطبري تاريخاً وتفسيراً، فقد بشّر الملاك مريم في النصّين بالحمل ساعة ذهابها للإتيان بالماء عندما كانت مقيمة في المعبد في نصّ الطبري، وبعد بلوغ سنّ الرّشد وخروجها من الكنيسة في النصّ الإنجيلي المنحول(1).

ويكون الماء، كذلك، حاضراً في نصّ الطبري تاريخاً وتفسيراً ساعة ميلاد عيسى، وحضوره يُستنتج من تفسير الآية: ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مَريَم: 24]. فقد ذهب المفسّرون المسلمون إلى أنّ كلمة ﴿سَرِيًّا﴾ تفيد معنى الجدول أو النهر، ويظلّ عنصر الماء هنا مشحوناً بالرّمز: رمز الإخصاب والولادة، ولاسيّما إذا وصلنا حضور الماء في قصّة مريم بالإطار الزماني: زمن البشارة بالحمل وزمن الولادة.

ويلتقي النصّان، كذلك، في ذكر عنصر آخر هو المغارة، وإن اختلفا في تحديد مناسبة الذهاب إليها، فالنصّ الإنجيلي المنحول يذكر أنّ مريم قصدتها لمّا جاءها المخاض زمن ذهاب يوسف النجّار إلى الاكتتاب، واصطحب معه مريم وابنيه، أمّا الطبري فيذكرها ساعة ذهاب مريم للإتيان بالماء وتبشير الملاك لها بالحمل(2).

إنّ الاختلاف بين المقطع الوارد في الأناجيل المنحولة والمقطع الوارد في تاريخ الطبري جليّ، وهو يتكشّف من خلال النقاط الآتية:

- مغادرة مريم للمعبد عند سنّ البلوغ في النصّ الإنجيلي المنحول ومكوثها فيه بعد هذه السّنّ في النصّ التاريخي.
- حدث ذهاب مريم إلى مورد الماء تمَّ بعد الخروج من المعبد بسبب سنّ البلوغ في النصّ الإنجيلي المنحول أثناء الإقامة في منزل يوسف النجّار، بينما تمّ الحدث نفسه أثناء إقامة مريم بالمعبد في النصّ التاريخي.

---

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، ص75، وتاريخ الرسل والملوك، ج1، ص593.

(2) انظر: الأناجيل المنحولة، ص79، وتاريخ الرسل والملوك، ج1، ص593.

- إقامة مريم في المعبد كانت مصحوبةً بيوسف بن يعقوب في النصّ التاريخي، وكانا يذهبان معاً للإتيان بالماء من المغارة كلّما نَفَدَ. أمّا في النصّ الإنجيلي المنحول فإنّ يوسف لم يكن يقيم في المعبد؛ بل كان خارج منزله الذي كانت تقيم فيه مريم، ولمّا عاد من أشغاله وجد مريم حبلى في شهرها السادس(1).
- تمّ حمل مريم بعيسى أثناء الإقامة بالمعبد في تاريخ الطبري، وقد لاحظ يوسف النجّار علامات الحمل عليها، فأنكرها. يقول الطبري: «كان أوّلُ من أنكر حمل مريم صاحبها يوسف، فلمّا رأى الذي بها استعظمه، وعظم عليه، وفظع به»(2). أمّا في الإنجيل المنحول فإنّ الحمل تمّ في منزل يوسف النجّار أثناء غيبة طويلة، ولمّا رجع وجد مريم في الشهر السادس من الحمل، فأنكر عليها ذلك، واستعظم الأمر، وشعر بالذنب تجاه الرّبّ الذي عَهَدَ إليه رعاية مريم، وانتهى به الأمر إلى التفكير في طردها سرّاً، لكنّ ملاكاً ظهر له أثناء النوم، وأعلمه أنّ مريم حبلت من الروح القدس، لذلك لا داعي إلى الحيرة والقلق، وبعد الحلم قرّر يوسف إبقاء مريم في منزله(3).

إنّ النصوص الإنجيلية المنحولة تنحو منحى النصوص الإنجيلية القانونية في ذكرها المقاطعَ المتعلقة بحمل مريم، فهذه النصوص، شأنها شأن النصوص القانونية، تذكر قدوم الملاك إلى مريم وتبشيرها بالحمل والميلاد من الكلمة/ الروح القدس وبعظمة شأن المولود وحمايته لشعبه من الخطايا، ودهشة مريم أمام تجلّي هذا العجيب المدهش، وتذكر كذلك ارتياب يوسف النجّار وهلعه لمّا لاحظ علامات الحمل على مريم، وما نشأ في نفسه بسبب ذلك من نية طردها من منزله سرّاً، لولا أن تجلّى له ملاك الرّبّ في المنام

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، ص76.
(2) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص594.
(3) انظر: الأناجيل المنحولة، ص77.

مطمئناً إياه بعفة مريم، وبأنّ الحبل تمّ من الروح القدس، وليس من البشر، وبذلك ثبتت عفّة مريم، وأُبْعِدت عنها وعن يوسف النجّار تهمة الزّنى.

بيد أنّ ما لا نقرؤه في النصوص الإنجيلية القانونية هو الإشارة إلى موقف اليهود ورجال الدين اليهودي من حدث الحمل، وقد تعرّضت النصوص الإنجيلية المنحولة إلى هذا الموقف، فذكرت أنّ رجال الدين اليهودي شكّوا في عفّة مريم، واتّهموا يوسف النجّار بالزواج منها سرّاً دون الجهر بذلك أمام أبناء إسرائيل، وقالوا: إنّ هذا الحبل كان ثمرة هذا الزواج غير الشرعي المعادل للزّنى، لذلك دُعِي كلّ من يوسف ومريم للمثول أمام كبير الكهنة للمقاضاة طبقاً لشريعة موسى. وكانت الشريعة تقتضي أن يَمْتحن الكاهنُ المتَّهَم بالزّنى بأن يُسقى «ماء اللعنة»، فإذا ثبت زناه ظهرت على جسمه علامات تؤكّد خطيئته. يقول كبير الكهنة مخاطباً يوسف ومريم: «سَأَسْقِيكُمَا مَاءَ الامْتِحَانِ الطَّقْسِيِّ وَسَتَنْكَشِفُ خَطِيئَتُكُمَا بِكُلِّ وُضُوحٍ أَمَامَ أَعْيُنِكُمَا»[1]. وقد أشار سفر العدد إلى أنّ المقاضاة تتمّ على النحو الآتي: «ثُمَّ يُدَوِّنُ الكَاهِنُ هَذِهِ اللَّعَنَاتِ فِي دَرْجٍ وَيَمْحُوهَا بِالمَاءِ المُرِّ، وَيَسْقِي المَرْأَةَ مَاءَ اللَّعْنَةِ المُرَّ الَّذِي مَحَا بِهِ اللَّعَنَاتِ، فَيَدْخُلُ فِيهَا مَاءُ اللَّعْنَةِ لِيُسَبِّبَ لَهَا آلَامَ المَرَارَةِ. ثُمَّ يَأْخُذُ الكَاهِنُ مِنْ يَدِ المَرْأَةِ تَقْدِمَةَ الغَيْرَةِ، وَيُرَجِّحُهَا أَمَامَ الرَّبِّ؛ ثُمَّ يُقَدِّمُهَا إِلَى المَذْبَحِ. وَيَتَنَاوَلُ مِلْءَ قَبْضَتِهِ مِنْهَا وَيُحْرِقُهُ عَلَى المَذْبَحِ، وَبَعْدَ ذَلِكَ يَسْقِي المَرْأَةَ المَاءَ. فَإِنْ كَانَتِ المَرْأَةُ قَدْ تَنَجَّسَتْ وَخَانَتْ زَوْجَهَا، فَإِنَّهَا حِينَ تَشْرَبُ المَاءَ الجَالِبَ اللَّعْنَةِ يُسَبِّبُ لَهَا آلَامَ مَرَارَةٍ، فَيَتَوَرَّمُ بَطْنُهَا وَيَذْوِي فَخْذُهَا، وَتُصْبِحُ المَرْأَةُ لَعْنَةً فِي وَسَطِ شَعْبِهَا. أَمَّا إِذَا كَانَتْ بَرِيئَةً طَاهِرَةً، فَإِنَّهَا تَتَبَرَّأُ وَلَا تُصْبِحُ عَاقِرًا»[2]. ويضيف الإنجيل المنحول أنّ عظيم الكهنة يبعث المتّهم إلى الصحراء بعد أن يسقيه ماء اللعنة، وقد أرسل كُلّاً من يوسف النجّار ومريم

---

(1) الأناجيل المنحولة، ص78.

(2) عدد 5: من الآية 23 إلى الآية 28.

إلى الصحراء، لكنّهما عادا سليمين مُعَافيْن، فتأكّدت بذلك براءتهما، وترك كبير الكهنة سبيلهما[1].

إنّ الشكّ في عفّة مريم ويوسف، وإمكان ارتكابهما الزّنى، ترشح به النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية، وأمر الريبة في عفّة يوسف خطيب مريم مستبعد تماماً من النصوص الإسلامية[2]. لكن لئن أشارت النصوص الإنجيلية إلى إمكان الشكّ في عفّة مريم ويوسف، فإنّها ذكرت ذلك لتدفع عنهما هذه التهمة، ولتؤكّد أنّ عمليّة الحمل تمّت من الروح القدس، وليس من يوسف النجّار، أو من غيره من الرجال. إنّ عملية الحمل هذه يكتنفها في الحقيقة في النصوص الدينية غموض كثير ونقاط استفهام عديدة حول شرعية هذا الحمل.

بيد أننا لئن لم نجد أشياء ذات بالٍ في النصوص المسيحية القانونية تتعلّق بصدى حمل مريم بيسوع في الأوساط الدينية اليهودية فإنّ بإمكاننا أن نجد إشارات كثيرةً مفيدةً موصولةً بهذه المسألة في النصوص المسيحية غير القانونيّة، وقد أثارَ حدثُ الحمل أطرافاً عديدة من أهمّها يوسف النجّار خطيب مريم، وبعض الأوساط الدينيّة، وقد أنكرت هذه الأطراف حمل مريم، وشكّت في عفّتها.

يُعدُّ يوسف النجّار أوّلَ من انتبه إلى حمل مريم، وأوّلَ من شكّ في عفّة العذراء، وقد ذهب به الشكّ مذاهب شتّى أقضّت مَضْجعه، وجعلته يشعر بالذنب تجاه ما حَدَثَ وبالمسؤولية الملقاة عليه بما أنّ المَعْبَدَ أَوْكَلَ إليه أمر العذراء بعد خروجها منه ليرعاها ويحافظ عليها حتّى يحين وقتُ الزواج منها، لذلك صاح لمّا لاحظ علامات الحمل على مريم: «بأيّ وَجْهٍ أقابل الرّبّ الإله؟ وبأيّ صلاة أتوجّه إليه؟ لقد تَسَلَّمْتُهَا من معبد الرّبّ عذراء فلم أحافظ

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، ص78.

(2) نجد إشارة في (قصص الأنبياء) لابن كثير (ص676) تذكر أنّ من المنافقين من اتّهم مريم بابن خالها يوسف بن يعقوب النجّار.

عليها؟ فمن خَانَنِي؟ ومن ارتكبَ هَذَا الجُرْمَ تحت سقف منزلي؟ مَنْ خَطَفَ منّي العذراء ودَنَّسَهَا؟ هل تتكرّر قصّة آدم معي؟...»[1]. ويَذهب يوسف النجّار مدًى أبْعَدَ من تأنيب نفسه، فيُنادي مريم ليُؤَنِّبَهَا. يقول: «وأنت يا مَنْ أنعم الله عليها! ماذا فَعَلْتِ؟ هل نسِيتِ الرَّبَّ إلهَكِ؟ لماذا أتيتِ هذا العارَ وأنت التي رُبِّيتِ في قدْسِ الأقداسِ وتناولتِ الطّعامَ من يد ملاكٍ»[2].

كان وقع حدث الحَمْلِ على يوسف النجّار ثقيلاً جدّاً، وقد حار في ما يمكن أن يفعله تجاه مريم، فإذا سَكَتَ عن هذا الأمر يكون قد خالف شريعة الله، وإذا ما أفشى الخبر إلى بني إسرائيل فقد يكون سَلَّمَ إلى الموت الحتمي نَفْساً بريئة إذا كانت مريم قد حبلت من ملاكٍ. لقد انتهى الأمر بيوسف النجّار إلى ما انتهى إليه الأمر في النصوص الإنجيلية القانونية، وهو أن يطرد مريم من منزله سرّاً[3]. لكن العجيب يتجلّى له في الليل أثناء النوم، فيُطمئنه بأنّ مريم عفيفة طاهرة، وهي عذراء، لكنّها حبلت من الروح القدس، ويقتنع يوسف النجار بما أخبره به الملاك، فيتراجع عن طردها ويتركها في منزله. إنّ النصوص الإنجيلية القانونية والنصوص الإنجيلية غير القانونية تلتقي في هذه العناصر: ارتياب يوسف في عفّة مريم، والتفكير في تخليتها سرّاً، ثمّ التراجع في ذلك بعد تجلّي الملاك له أثناء النوم وإخباره بأنّ حبل مريم كان من الروح القدس.

ونجد في تاريخ الطبري خبراً يُشبه ما كُنّا نُشير إليه في النصوص الإنجيلية القانونية والنصوص الإنجيلية غير القانونية، فالطبري يذكر أنّ يوسف بن يعقوب النجّار هو أوّل من لاحظ على مريم علامات الحمل، وهو أوّل من أنكر عليها ذلك. يقول الطبري: «وكان أوّل من أنكر حمل مريم صاحبها يوسف، فلما رأى الذي بها استعظمه، وعظم عليه، وفظع به، ولم يدر على

(1) Protévangile de Jacques, p. 77.

(2) Ibidem.

(3) انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ماذا يضع أمرها، فإذا أراد يوسف أن يتهمها ذكر صلاحها وبراءتها، وأنّها لم تغب عنه ساعة قطّ، وإذا أراد أن يبرّئها رأى الذي ظهر بها. فلمّا اشتدّ عليه ذلك كلّمها»[1]. ويذكر الطبري في الصفحة نفسها وفي الصفحة الآتية أنّ مريم برهنت ليوسف على إمكان حصول هذا الأمر بأمثلة مادّية منطقيّة محسوسة تعود إلى قدرة الخالق[2]، فصدَّقَهَا، وقد سَبَقَ أن لاحظنا أنّ ملاك الرّبّ هو الذي أوحى إلى يوسف في النصوص الإنجيلية القانونية والنصوص الإنجيلية غير القانونية بأنّ حمل مريم إنّما هو من الروح القدُسِ فَصَدَّقَهُ. وينفرد الطبري بذكر عوارض الحمل عند مريم: رقة الجسم، اصفرار اللون، كلف الوجه، نتوء البطن، ضعف القوّة[3]...

لقد توقّفت النصوص الإنجيلية القانونية عند ذكر خبر شكّ يوسف في عفّة مريم، أمّا النّصوص الإنجيلية غير القانونية فقد تخطّت هذه المرحلة لتروي أخباراً أخرى تتّهم مريم ويوسف بارتكاب فعل الزّنى، ومن هذه الأخبار ذلك الخبر الذي يذكر أن الكاتب حنانيا (Anne) زار منزل يوسف ومريم، ولاحظ علامات الحمل على السيدة العذراء، فأخبر عظيم الكهنة بالحدث، وذكر أنّ يوسف تزوّج من مريم سرّاً دون أن يجهر بذلك إلى بني إسرائيل. وكان مثل هذا الفعل بمثابة الزّنى في التقاليد الدينية اليهودية، لذلك استدعى عظيم الكهنة كُلّاً من مريم ويوسف للمقاضاة، فتمّت المحاكمة، لكنّ مريم ويوسف تشبّثا ببراءتهما، فلجأ كبير الكهنة إلى امتحانهما بأن سقاهما «ماء الامتحان الطقسي»، لكنّ الامتحان أثبت براءتهما فأطلق سبيلهما[4].

إنّ حمل مريم بمثل هذه الطريقة لم يكن طبيعيّاً ولا منطقيّاً ولا مألوفاً، لذلك لم تستسِغْهُ الأوساط اليهودية فأنكرتْهُ وأنكرتْ على يوسف ومريم ما

(1) انظر: تاريخ الطبري، ج1، ص594.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص594 و595.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص595.
(4) انظر: Protévangile de Jacques, pp. 78-79.

فَعَلَاهُ بما أنّ ما تَمَّ عُدَّ خارجاً عن الشريعة التي كانت تُعاقب مرتكب الزّنى بالموت، وقد تبيّنّا أنّ تهمة الزّنى كانت مُوجّهة إلى كلّ من مريم ويوسف، وأنّ يوسف شكّ في عفّة خطيبتِهِ ولم يَسْتَبعد، في البداية، أن تكون مريم قد مارست الجنس مع شخص أثناء غِيَابِهِ، وقد تسبّب له هذا الشعور في قلق وحيرة شديديْن خفّف وَطْأتهُمَا ظُهُورُ العجيب المدهش أثناء النوم عندما تجلّى له الملاك، وأعلمه أنّ الحمل تَمَّ من الرّوح القدس. وما يلاحظ هنا أنّ النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية تُبرز يوسف في صورة الإنسان المؤمن؛ بل قوي الإيمان الذي يستسلم بكلّ يُسْرٍ لما يُخبَر به فلا يجادل ولا يناقش ولا يستفسر، والسؤال الذي يُمكن أن يُثار هنا هو: هل يُمكن أن نفسّر هذا الاستسلام وهذا التصديق السّرِيع بأنّ يوسف النجّار كان قد عاشر مريم معاشرة الأزواج فحبِلت مريم منه، وهو يخشى أن تُطبّق عليه وعلى مريم شريعة الزّنى بما أنّ زواجهما لم يُشْهَرْ في الناس؟

لقد سعى كاتب النّصّ الإنجيلي غير القانوني إلى أن يُبرّئ يوسف من خطيئة الزّنى عندما ذكر أنّ الحمل تمّ أثناء غياب يوسف عن منزله، لكن ألا يمكن أن يكون فعل المعاشرة قد تمَّ قبل هذا الغياب، ثمّ لمّا عاد يوسف وَجَدَ مريم حاملاً فاستفظعه وأنكره عليها وأنَّبَهَا تأنيباً مُؤلماً، والملاحظ أنّ مريم لم تُدافع عن نفسها، ولم تُخبره بما بَشَّرَها به الملاكُ أثناء غيابه؛ بل رَدّت على أسئلته وتأنيبه بأنّها لا تعرف من أين جاء هذا الحَمْلُ، وبأنّها عَفيفة، ولم تعاشر رَجُلاً[1]، وكان حريّاً بها أن تُخبر يوسف أقرب الناس إليها بالنبأ العظيم بما أنّ هذا الحمل هو دليل على اصطفاء مريم وتكريمها وتفضيلها على جميع النساء، فهل يُعزَا سكوتها إلى وصية أوصاها بها الملاك أو هو يَرْجع إلى أنّ قصّة زيارة الملاك لها وتبشيرها بالميلاد العجيب كانت محض خيال الرواة والمدوّنين؟ ولمّا مثُلت مريم أمام كبير/عظيم الكهنة،

(1) انظر: Protévangile de Jacques, p. 77.

وأنّبَها بسبب فعلها، بكت بمرارة، وردّدت الجواب نفسه الذي سبق أن أجابت به يوسف النجّار: «إنّي عفيفة أمام وجه الرّبّ الإله وإنّي لا أعرف رجُلاً»[1]. وكان حريّاً بها أن تُخبر عظيم الكهنة بالنبأ العظيم الذي تلقّته من عالم الغيب عن طريق الملاك. لقد شكّ عظيم الكهنة في عفّة مريم ويوسف فامتحنهما بأن سقاهما «ماء اللعنة» وأرسلهما إلى الصحراء، ولمّا رجعا سالميْن ترك سبيلهما، فرجعا إلى منزلهما معاً لينتظرا الميلاد العجيب[2].

ب- الميلاد: ميلاد يسوع:

يذكر الإنجيلي يعقوب أنّ ميلاد يسوع تمّ في الزمن الذي حدّده أغسطس ليكون فيه اكتتاب السكان، وكان يوسف آنذاك مطالباً بالتنقل لتسجيل أفراد عائلته. وما يُلاحظ في **إنجيل يعقوب** أنّ صاحبه دوّن حيرة يوسف النجّار عندما عزم على القيام بهذا الفعل. قال الإنجيليّ على لسان يوسف: «إني ذَاهِبٌ لِتَسْجِيلِ أَبْنَائِي. لَكِنْ مَاذَا سَأَفْعَلُ فِي شَأْنِ هَذِهِ البِنْتِ؟ كَيْفَ أَكْتَتِبُهَا؟ هَلْ أَعُدُّهَا زَوْجَةً لِي؟ إِنَّ الحَيَاءَ يَمْنَعُنِي مِنْ ذَلِكَ. هَلْ أُسَجِّلُهَا بِاعْتِبَارِهَا ابْنَتِي؟ لَكِنَّ أَبْنَاءَ إِسْرَائِيلَ يَعْرِفُونَ أَنَّهُ لَا بِنْتَ لِي»[3].

ويذكر هذا الإنجيلي أنّ مريم جاءها المخاض لمّا بلغت هي ويوسف وابناه منتصف الطريق، وكانت تمتطي في هذه الرحلة حماراً، ولم يكن هناك مأوى تأوي إليه هي وأفراد الأسرة. لكن يوسف وجد مغارة، فحملها إليها، ثمّ تركها في رعاية ابنيه، وذهب ليبحث لها عن قابلة في منطقة بيت لحم، فعثر على قابلة، فاصطحبها إلى المغارة. ولمّا وصلا المكان تكثّفت تجلّيات العجيب: لقد شاهدت القابلة سحابة سوداء تغطّي المغارة، ثمّ سرعان ما انقشعت عنها، وسطع نور عظيم داخل المغارة لا يقدر البصر على تحمّله، لكنّ هذا النّور

---

(1) Ibid, p. 78.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص79.

(3) الأناجيل المنحولة، ص79.

خفّ شيئاً فشيئاً ليسمح بظهور طفل صغير يرضع ثدي أمّه، فيكون الميلاد عجيباً؛ لأنّه حدث دون الاستعانة بالقابلة، ولم تعرف فيه مريم ما كانت تعرفه كلّ امرأة أثناء الطلق، ولم يعرف فيه المولود ما كان يعرفه المولودون الجدد.

ويخبرنا **إنجيل يعقوب** أنّ المجوس كانوا على علم بميلاد يسوع، لذلك قدموا إلى مكانه ليقدّموا الهدايا إلى مريم، وقد علم هيرودس بخبر الميلاد فذُعِرَ، وأرسل المجوس ليحيطوه علماً بالمولود الجديد (ملك اليهود)، لكنّ مسعاه فشل لأنّ المجوس لم يرجعوا إليه بعد أن قدّموا الهدايا إلى مريم، وقد حذّرهم ملاك من إخبار هيرودس بمكان المولود الجديد. إنّ هذا الإنجيل يشبه كثيراً ما ذكره **إنجيل متّى** في هذه النقطة المتعلقة بالمجوس: معرفتهم بميلاد يسوع، وقدومهم إلى مكان الميلاد وتقديم الهدايا، والتقاؤهم بهيرودس وإطلاعهم إياه على حدث الميلاد، وطلبه منهم أن يحيطوه علماً بمكان المولود الجديد (ملك اليهود)، وتحذير الملاك لهم من القيام بهذا الفعل، ورجوعهم دون العودة إليه، وغضب هيرودس بسبب ذلك، وإرساله مَنْ يقتل من الصبية من هو دون السّنتين[1].

ج- رحلة مريم إلى مصر:

الرحيل بين التأريخ والتخييل:

يورد متّى في الآية (13) من الأصحاح الثاني من إنجيله خبراً مُفاده أنّ يوسف ومريم رَحَلا إلى البلاد المصرية بعد أن تجلّى ملاك الرّبّ ليوسف وأمره أن يأخذ الأمّ والصبيّ ويتوجّه بهما إلى مصر خوفاً على المولود الجديد من بطش هيرودس ممثّل السلطة السياسية الرومانية في فلسطين، بعد أن أخبره المنجّمون المجوس بميلاد الصبي. لكنّ المتأمّل في النصّ القرآني ينتبه إلى أنّه سَكَتَ عن فعل الرحيل هذا، غير أنّه ذكر أنّ مريم لجأت إلى مكانٍ قصيّ بعيد عن الناس لمّا قرب وقت ميلادها دون إخبار عن الأسباب الداعية

---

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، ص83.

إلى ذلك. ونقرأ في الأناجيل المنحولة أنّ مريم اختفت عن أنظار أبناء إسرائيل في منزلها لمّا ظهرت عليها علامات الحمل[1]. ويذكر الطبري في تفسيره للآية (50) من سورة (المؤمنون) خبراً شبيهاً بما رواه الإنجيلي متّى، وقد جاء في هذا الخبر أنّ يوسف النجّار هرب ومريم إلى مصر بعد أن أوحي إلى مريم بذلك خوفاً على المولود من بطش السلطة السياسية، ولمّا بلغا أرض مصر أدركها المخاض.

إنّنا نتبيّن أنّ النصوص التأسيسية الدينية والمفسّرة لها تؤكّد أنّ فعل الرحيل/ الهرب بالطفل كان بسبب الخوف من السلطة السياسية، وإن اختلفت تلك النصوص في تحديد زمن الهرب[2]. لكن هل يمكن أن يكون الهرب إلى مصر ناشئاً عن الخوف من بطش السلطة السياسية بالطفل كما أكّدت ذلك النصوص الدينية المسيحية والإسلامية؟ ألا يمكن أن يكون فعل الهرب ناتجاً عن الخوف من بطش السلطة الدينية اليهودية التي تحكم على مرتكب الزّنى بالقتل بحسب ما تقرّه الشريعة الموسوية؟

إنّ النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية تؤكّد بطريقة قطعية أنّ فعل الهرب كان بسبب الخشية من بطش السلطة السياسية الرومانية التي كانت تخشى أن يكون للمولود الجديد شأن يُنافسها نفوذها ويعاديها؛ إذ كان يُنظر إليها على أنّها قوّة مستعمرة، وقد ذكرت النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية أنّ هذه السلطة اتّخذت التدابير الضرورية للقضاء على الصبيّ: «وعندما أدرك هيرودس أنّ المجوس سَخِرُوا منه استولى عليه الغضبُ الشديد، فأرسَلَ وقتل جميع الصبيان في بيت لحم وجوارها من ابن سنتين فما دون، بحسب ظهور النجم كما تَحَقَّقَهُ من المجوس»[3].

---

(1) انظر: Protévangile de Jacques, p. 76.

(2) تذكر النصوص الإنجيلية القانونية أنّ الرحيل تمّ بعد الميلاد. أمّا النصوص الإسلامية فتذكره قبل الميلاد.

(3) متّى 2: 16. وانظر: Protévangile de Jacques, p. 83.

ذلك هو المتجلّي في هذه النصوص الدينية القانونية وغير القانونية، لكن ماهو متخفٌّ فيها يمكن أن ينقضه نقضاً تامّاً ويجعل متقبّلها يُعيد النظر في ما عُدَّ من المسلّمات، فالمراجع التاريخيّة تذكر بوضوح أنّ السلطة السياسية الرومانية الحاكمة في فلسطين لم تكن تهتمّ بشؤون السكّان الأصليين في ذلك البلد، ولاسيما المسائل الدينية؛ فقد كان السكّان يتمتّعون بحريّة الاعتقاد، وكان اليهود يمارسون شعائرهم وطقوسهم بكلّ حريّة، ولم تكن السلطة السياسية الرومانية تتدخّل في شؤون الناس ما لم يكن سلوكهم مثيراً للاضطراب مُسبّباً للفوضى وغياب الأمن؛ ويمكن أن نفهم هذا الأمر من خلال ما ذكرته النصوص الإنجيلية القانونية حول علاقة المسيح بالدولة الرومانية، فهذه النصوص تؤكّد أنّ السلطة السياسية الرّومانية كانت قد وقفت ضدّ صلب السيد المسيح، الذي نادت به المؤسسة الدينية اليهودية بعد مكيدة دبّرتها له، وكانت حجّة السلطة السياسية أنّ النشاط الذي كان يقوم به يسوع دينيّ وليس سياسيّاً، لذلك أوكلت مصيره إلى المؤسّسة الدينية اليهودية التي جَرَّمَته بالتجديف، وحكمت عليه بالاستناد إلى شريعة موسى، يذكر متّى في إنجيله: «فلمّا رأى بيلاطسُ أنّه لا فائدة وأنّ فتنةً تكاد تنشب بالأحرى، أخذ ماءً وغسلَ يديْه أمام الجمع وقال: أنا بريء من دم هذا البارّ، فانظروا أنتم في الأمر، فأجاب الشعب: ليكن دَمُهُ علينا وعلى أولادنا»[1].

إنّ ما ينطق به النصّ المقدّس في ظاهر لفظه، ويسعى إلى تأكيده باعتباره الحقيقة المطلقة والبداهة التي لا مراء فيها، يُخفي في الباطن دلالة أهمّ وأعمق من المعنى المصرّح به. أمّا الصّمت في القرآن عن رحلة مريم ويوسف النجّار صوب مصر فيظلّ مُطْبَقاً لَولا أن تدارك الطبري في تفسيره وتاريخه هذا الفراغ عندما فسّر لفظ «الربوة» الوارد في الآية الخمسين من سورة (المؤمنون) بأرض مصر. يقول الطبري في تاريخه: «فلمّا قالوا ذلك لذلك الملك حدّث

(1) متّى 27: 24 و25.

نفسه بقتله، فقال: اذهبوا فإذا علمتم مكانه (يقصد عيسى) فأعلموني ذلك، فإنّي أرغب في مثل ما رغبتم فيه من أمره. فانطلقوا حتّى دفعوا ما كان معهم من تلك الهدية إلى مريم، وأرادوا أن يرجعوا إلى هذا الملك ليُعلموه مكان عيسى، فلقيهم ملَكٌ، فقال لهم: لا ترجعوا إليه، ولا تعلموه بمكانه، فإنّه إنّما أراد بذلك ليقتله، فانصرفوا في طريق آخر، واحتملته مريم على ذلك الحمار ومعها يوسف حتّى ورد أرض مصر، فهي الربوة التي قال الله تعالى: ﴿وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ [المؤمنون: 50][1].

والطبري هنا لا يختلف عمّا سبق أن ذكره الإنجيليون، ولاسيما متّى، فهو يورد حدث الرحلة إلى مصر، ويربط فعل الرحيل بالخوف على الصبيّ من السلطة السياسية الرومانية. إنّ جميع النصوص الدينية المسيحية والإسلامية تسعى إلى تعليل حدث الرحيل/الهرب بهذا السبب السياسي فتؤكّد، بذلك، أثر السلطة السياسية في توجّه مريم ويوسف والصبيّ إلى مصر. لكن هل يكفي هذا السبب المحمول في منطوق النصّ لتفسير هذا الهرب؟ ألا يمكن أن يكون المنطوق به في النصّ الدينيّ يُخفي سببًا آخر أهمّ سَكَتَت عنه هذه النصوص لأسباب غير مُعلنة؟

يذكر الطبري في تاريخه خبراً مُهِمّاً لم يرد في النصوص الإنجيلية ولا في **القرآن**، وقيمتُه تكمن في كونه يشير إلى هرب مريم ويوسف النجّار إلى أرض مصر، غير أنّه ينزّل زمن حدث الرحيل قبل ميلاد عيسى، جاء في هذا الخبر: «فلمّا دنا نفاسها أوحى الله إليها أن اخرجي من أرض قومك، فإنّهم إن ظفروا بك عيّروك وقتلوا ولدك»[2].

إنّنا نلاحظ أنّ هذا الخبر ينزّل حدث الهرب في زمن سابق للميلاد بينما

---

(1) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص597.

(2) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص595. ويذكر محقّق تاريخ الطبري أنّ العبارة الأخيرة جاءت على النحو الآتي «قتلوك وولدك» (انظر: ص595 هامش عدد 2).

نزَّلَهُ الخبر الذي رواه الطبري في الصفحة (597)، والمقطع الوارد في **إنجيل متّى** في مرحلة تالية للميلاد، وعلّلَاه بالخوف على الصبيّ من بطش السلطة السياسية، في حين علّله الخبر الوارد في الصفحة (595) من تاريخ الطبري بالخوف على الطفل وأمّه مريم من ردّ فعل قوم مريم، وهو ردّ حصره الطبري في تعيير الأمّ وقتل المولود. لكن لماذا يُخشى على الأم من التعيير، وعلى الطفل من القتل، هل كان الطفل غير شرعيّ؟ هل كان القول بمعجزة الحمل من الروح القدس أو دون جماع كما تُردّد النصوص المقدّسة حَجْباً لحقيقة طُمِسَتْ لما كان يمكن أن ينشأ من عواقب وخيمة بالنسبة إلى الأم والابن؟

إنّه لكي نجيب عن الأسئلة السابقة يجب إبعاد التعليل السابق الذي قدّمته هذه النصوص المقدّسة لفعل الهرب إلى أرض مصر، وهذا التعليل بالإمكان إسقاطه بكلّ يُسْرٍ لأنّ الرّحيل إلى مصر سرعان ما تَلَتْهُ عودةٌ إلى المكان نفسه الذي انطلق منه؛ إذ عاد يوسف ومريم والطفل، وكان من اليسير أن تُلقي السلطة السياسية القبض عليهم، وتنفّذ حُكمها في الشخص الذي كانت تخشى خطره. لقد أكّدت النصوص الدينية أنّ هيرودس استعان بالمجوس ليدلّوه على مكان المولود الجديد ليقتله، غير أنّ سعيه باء بالفشل لأنّهم لم يرجعوا إليه بعد أن قدّموا الهدايا إلى مريم، ولا نظنّ أنّ السلطة السياسية قد نسيت فشلها والخطر الذي كانت تخشاه بسبب ميلاد ملك اليهود، ولاسيّما إذا ما انتبهنا إلى أنّ المسيح كان ينشر دعوتَه عَلَناً، وكان يتنقل في كامل أنحاء البلاد دون تستّر، لكننا لا نجد في النصوص الإنجيلية أيّ إشارة إلى اعتراض السلطة السياسية ضدّ ما كان يقوم به؛ بل إنّ هذه السلطة لم تكن تعير نشاطه الدّيني أيّ اهتمام، ولمّا كادت له المؤسسة الدينية اليهودية، واشتكت منه لدى الحاكم الروماني، لم يجد هذا الحاكم ما يدينه به، لذلك أطلق سراحه، وتبرَّأ من دمه، وترك شأنه لليهود ليحاكموه طبقاً لشريعتهم.

وتنطق النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية بأنّ مريم كانت خطيبة ليوسف بن يعقوب النجار، وأنّها كانت تعيش معه قبل ميلاد المسيح في

المنزل نفسه؛ أي: في منزل يوسف[1]، وما سكتت عنه هذه النصوص هو: كيف استطاعت مريم أن تعيش مع خطيبها تحت سقف واحد دون أن يقعا في ما كانت تقتضيه تلك المعاشرة من سلوك معيّن؟ ألم يستند اليهود إلى هذا النمط من المعاشرة لكي يتّهموا مريم بأنّ يسوع هو ابن يوسف؟ ألم يشكّ عظيم الكهنة في عفّة مريم ويوسف وقاضاهما بعد أن لاحظ علامات الحمل على مريم؟ لقد كانت معاشرة يوسف لمريم قبل الميلاد سبباً جعل بعض الأوساط اليهودية ترى أنّ ميلاد يسوع كان ولادة طبيعية بعد فعل جماع تمّ بين مريم ويوسف، وهو ليس من باب الخوارق أو المعجزات، ولذلك نُعت يسوع بابن يوسف النجّار في بعض المقاطع الإنجيلية[2].

ونقرأ في النصّ القرآني ما يدلّ على أنّ الأوساط اليهودية لم تكن تستسيغ هذه الولادة التي اعتمدها اليهود ليقدحوا في عرض مريم ويطعنوا في عفّتها، فقالوا: إنّها أتت «شيئًا فَرِيًّا»، وعوملت على أنّها بعيدة عن أخلاق التقوى والتعفف والصلاح، على الرغم من أنّ والديها كانا يتحليان بهذه الأخلاق الرفيعة، وقد أنّبها قومها بعد الميلاد بالقول: ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ [مَريَم: 28]، وهذا يعني في منظور المتكلمين اليهود أنّ مريم كانت فاسقة أو عاهرة، وأنّ ولادتها كانت ناتجة عن زنى، لذلك كان لابدّ من أن تُعاقب بحسب ما تقتضيه الشريعة الموسوية، وكان الناموس يقضي على الزاني والزانية بالقتل، ولذلك قد يكون الهروبُ إلى أرض مصر ناتجاً عن الخوف من أن تُطبّق الشريعة اليهودية على مريم ويوسف.

لقد أشارت النصوص الدينية المسيحية والإسلامية إلى الاتهامات التي رُمِيت بها مريم في الأوساط اليهودية، لكن هذه الإشارات لا تعني إدانة السيدة العذراء؛ بل هي تدلّ على عفّتها وتقواها وسلامة عرضها، وقد ارتقى

(1) انظر متّى 1: 16 و18 و19 و20.
(2) انظر متّى 13: 54 و55.

المدوّنون بصورة مريم إلى مرتبة القداسة ساكتين عن كلّ ما من شأنه أن يمسّ الصورة المثال، لذلك يمكن أن نذهب إلى القول: إنّ المسكوت عنه يظلّ خصيصة جوهريّة في النّصّ الدّيني، فهذا النصّ كثيراً ما رَسَمَ صوراً متعالية لأشخاص، ووجَّهَ أفق القراءة إلى منطوق به قد يكون مختلفاً تماماً عن الصورة الأصل.

د- معجزات يسوع أثناء الطفولة:

من مظاهر المتخيّل العجائبي ما ذكره النصّ القرآني في سورة مريم حول معجزة عيسى المتمثّلة في كلامه وهو في المهد صغير. وهذه الآية التي أُعطيها لم تُعْطَ لغيره من الأنبياء بما في ذلك نبيّ الإسلام الذي وهبه الله معجزة لغويّة تحدّى بها فصحاء العرب وشعراءهم. جاء في سورة مريم: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مَريَم: 29]. تؤكّد هذه المقاطع القرآنية أولى معجزات عيسى. والملاحظ أنّ هذه المعجزة لم تُذكر في نصوص **العهد الجديد**، وهو ما يجعلنا نتساءل عن المصدر الذي اعتمده **القرآن** في حديثه عن تكلّم عيسى وهو لايزال حديث الولادة.

إنّنا بالعودة إلى النّصوص الإنجيلية غير القانونية يمكن أن نجد جواباً واضحاً عن التّساؤل السابق، فكلام عيسى، وهو في المهد، ورد ذكره في **إنجيل مولد مريم وميلاد المخلّص**؛ نقرأ في هذا الإنجيل: «أنّ في اليوم الثالث من المسير، تعبت مريم في الصّحراء بسبب حدّة الشّمس البالغة الشدّة. فقالت ليوسف، وقد رأت شجرة: لِنَرْتَحْ قلِيلاً في ظلّها. فسارع يوسف إلى اقتيادها إلى جوار الشجرة، وأَنْزَلَهَا عن دابَّتِها، وأَلْقَتْ مَرْيَمُ نَظَرَهَا على رأس النّخلة. وقد جلست. وإِذْ رَأَتْهُ مَكْسُوًّا ثمراً قالت ليوسف: أَرْغَبُ، إِذَا كَانَ ذلك مُمْكِنًا، في الحُصُولِ على إِحْدَى تلك الثّمار. فقال يوسف: أَسْتَغْرِبُ كيف يُمْكِنُكِ الكَلَامُ هَكَذَا، حينَ تَرَيْنَ كَمْ سَعَفُ هذه النخلة عالية. أمَّا أَنَا فقلق جدّاً بسبب الماء، فَلَمْ يَعُدْ هناك منه في قِرَابِنَا، ولا نَمْلِكُ وسائِلَ مَلْئِهَا مُجَدَّدًا والارتواء. عنْدَهَا قال الطّفل يسوعُ، الذي كانَ في

ذراعَيْ العذراء مريم أُمِّهِ، للنخلة: أَيَّتُهَا الشّجرةُ احْنِي سعفك، وأَطْعِمِي أمّي من ثمارك. فَحَنَتِ النّخلة على الفور لِصَوْتِهِ رَأْسَهَا حتى قَدَمَيْ مَرْيَمَ، وأَمْكَنَ قطفُ الثمار التي كانت تَحْمِلُهَا، وأَكَلُوا منها كلّهم»[1]. ثمّ قال عيسى للنخلة: «لِيَتَفَجَّرْ مِنْ جُذُورِكِ نبع مخبوء في الأرض، ولْيُزَوِّدْنَا بالماء الضروري لِإِرْوَاءِ عَطَشِنَا. وعلى الفَوْرِ نَهَضَت الشّجَرَةُ، وبَدَأَتْ تَتَفَجَّرُ من بين جُذُورِهَا يَنَابِيعُ مَاءٍ صَافٍ جِدّاً ومنعش جدّاً وذي لطافة شديدة»[2].

لقد ذكرنا هذا الشاهد، على الرغم من طوله؛ لأنّه احتوى على مقاطع قرآنية وردت في سورة مريم، وهذه المقاطع غنية بأمثلة العجيب: كلام المسيح وهو حديث الولادة، تساقط ثمر النخلة ليكون غذاء لمريم ومن معها، انفجار نبع ليروي عطش المسافرين[3].

إنّ العلاقة بين النصّ الإنجيلي غير القانونيّ والنصّ القرآني تبدو متينة في مستوى مظاهر العجيب، التي حفّت بميلاد المسيح. لكن نشير إلى أنّ النصّ القرآني، ساعة استحضاره النّصوص الإنجيلية غير القانونية، كان يُدخل عليها تغييرات. لقد غَيَّبَ النصّ القرآني شخصية يوسف النجّار، الذي كان مصاحباً لمريم أثناء الرّحلة، وتصرّف كذلك في مضمون الكلام الذي نطق به المولود عيسى وفي الأطراف التي وُجّه إليها ذلك الكلام، فلئن خاطب يسوع النخلة

---

(1) الأناجيل المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة جوزف قزّي، إلياس خليفة، دير سيدة النصر، نَسبية-غوسطو 2004م، إنجيل مولد مريم وميلاد المخلص، ص100-101.

(2) المصدر نفسه، ص101.

(3) ورد في سورة مريم ذكر مظاهر العجيب الآتية، وهي المظاهر المذكورة في «إنجيل مولد مريم وميلاد المخلّص»:

- تساقط ثمر النخلة: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا﴾ [مَريَم: 25].
- انفجار نبع الماء: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾ [مَريَم: 24].

وقد فسّر الطبري «السّريّ» بالنهر والجدول. انظر: تفسير الطبري، المجلد 9، الجزء 16، ص78-79-80.

لتنحني وتمكّن أمّه من الأكل من ثمارها، ثمّ لتتفجّر من جذورها ينابيع لتشرب منها الأمّ ومن معها، فإنّ مضمون الكلام في **القرآن** كان يتعلّق بالرّدّ على التّهم التي وجّهها اليهود إلى مريم، والدفاع عنها، وبالإعلان عن نبوّته والرّسالة التي حُمِّلها (مريم 19/ من 30 إلى 33). ويُوجَد من المفسّرين من يذهب إلى أنّ المتكلّم في الآيات (24-25-26 من سورة مريم) هو عيسى، وقد كان يخاطب أمّه لينهاها عن الحزن ويخبرها بوجود الماء للشرب والتمر للأكل، وثمة من رأى أنّ المخاطب هو جبرائيل. يقول الطبري في تفسيره للآية: «﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى﴾: "وأوْلَى القوليْن في ذلك عندنا قولُ من قال: الذي نَادَاهَا ابنُها عيسى، وذلك أنّه من كناية ذكره أقربُ منه من ذكر جبريل، فرَدُّهُ على الذي هو أقربُ إليه أولى من ردّه على الذي هو أبعد منه...»[1].

ومن التغييرات الأخرى، التي أدخلها **القرآن** على النصّ الأصلي، مكان ولادة عيسى، فقد ذكر أنّ مريم جاءها المخاض عند جذع النخلة، فيكون ميلاد الطفل في هذا المكان. أمّا في **إنجيل مولد مريم وميلاد المخلّص**، فإنّ الولادة تمّت في غير هذا المكان، بعيداً عن المكان الذي ذكره **القرآن**، لقد وُلد يسوع في مغارة لجأت إليها مريم لمّا جاءها المخاض أثناء السّفر في اتّجاه بيت لحم من أجل الاكتتاب[2]. أمّا الالتجاء إلى النخلة فكان بعد سفر ثلاثة أيام في الصّحراء لقيت مريم أثناءه تعَباً، فطلبت الراحة في ظلّها[3]. وطلب مريم الراحة في ظلّ النّخلة غير مذكور في **القرآن**.

ومن معجزات عيسى، التي ذكرها الطبري في تاريخه، ما أصاب الأصنام من قلب ونكس عند ميلاد المسيح. يقول المؤرّخ: «فأصبحت الأصنام التي كانت تُعْبَدُ من دون الله حين وَلَدَتْ [=مريم] بكلّ أرضٍ مقلوبة

(1) تفسير الطبري، المجلد 9، الجزء 16، ص77.
(2) انظر: إنجيل مولد مريم وميلاد المخلّص، ص94-95.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص100- 101.

منكوسة على رؤوسها، ففزعت الشياطين وراعها»[1]. إنّنا لا نجدُ أثراً لهذا الحدث العجيب في النصّ القرآني، وهو ما يجعلنا نبحث عنه في نصوص أخرى. وبالعودة إلى الأناجيل غير القانونيّة تبيّنا أنّ الطبري يمكن أن يكون قد استند في إيراده إلى **إنجيل مولد مريم وميلاد المخلّص**، فنحن نقرأ في هذا النصّ ما يأتي: «وَحَدَثَ أنّ الطوباوية مريم مع طفلها، عندما دخلت الهيكل، سقطت الأوثان كلّها على وجهها أرضاً، ولبثت مدمَّرة ومحطّمة»[2]. إننا نتبيّن أنّ جلّ تجلّيات العجيب المزامنة للميلاد والخاصّة به الواردة في **القرآن** وفي تاريخ الطبري مستحضرة من النصوص الإنجيلية غير القانونية، وهو ما يجعلنا نذهب إلى القول بأنّ العرب قبل الإسلام، وفي القرون الهجرية الثلاثة الأولى، كانوا مطّلعين على النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية خاصّة عن طريق التّداول الشّفوي لتلك النّصوص. والجدير بالملاحظة أنّ جُلّ ما نُقل عن المسيحية كان المرجع فيه النّصوص التي صادرتها المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة (الكنيسة). وقد يُعْزَا الأمر في هذا المنقول المسيحي إلى قربه من التصوّر الإسلامي لشخص المسيح، فالكثير من الفرق الدينيّة المسيحيّة غير الرسميّة كانت لا ترى في المسيح إلهاً، ولا نصف إله، ولا هو ابن الله. إنّما هو عبد صالح كُرّم بالنبوّة وبوّأه الله منزلة رفيعة[3].

وركّز **إنجيل توما المزعوم** على معجزات يسوع (إحياء الموتى، قتل الأحياء) وعلى تفوّقه في العلم والمعرفة على معلّميه. وتكمن أهميّة هذا الإنجيل في ذكره معجزات يسوع الطفل التي لم تذكرها الأناجيل القانونية مثل صنع الطير. ورد في **إنجيل توما المزعوم** (Evangile du Pseudo-Thomas) أنّ الطفل يسوع صنع اثني عشر عصفوراً من الطين يوم السبت،

(1) تاريخ الرّسل والملوك، ص595.
(2) إنجيل مولد مريم وميلاد المخلّص، ص1102. وانظر: المصدر نفسه، ص103.
(3) انظر في هذه المسألة: الألكسائيين والأبيونيين والأريوسيين والنسطوريين. وأصحاب هذه المذاهب كانوا معتدلين في نظرتهم إلى المسيح.

فاشتكى منه يهوديّ لدى أبيه يوسف النجّار بسبب قيامه بهذا الفعل في اليوم المقدّس (السبت)، ولمّا أنكر يوسف النجّار على ابنه مثل هذا الفعل صفّق الطفل بيديه، وخاطب العصافير قائلاً: «انطلقوا»! فطارت العصافير[1].

لم تذكر الأناجيل القانونية هذه المعجزة، لكنّ النصّ القرآني أوردها على النحو الآتي: ﴿...أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: 49].

ويشرح الطبري هذه الآية فيذكر رواية شبيهة بالرواية المذكورة في **إنجيل توما** (Thomas). يقول الطبري: «حدّثنا ابن إسحاق أنّ عيسى صلوات الله عليه جلس يوماً مع غلمان من الكتّاب، فأخذ طيناً، ثمّ قال: أجعل لكم من هذا الطين طائراً؟ قالوا: وتستطيع ذلك؟ قال: نعم بإذن ربّي! ثمّ هيّأه حتّى إذا جعله في هيئة الطير نفخ فيه، ثمّ قال: كُنْ طائراً بإذن الله! فخرج يطير بين كفّيه، فخرج الغلمان بذلك من أمره، فذكروه لمعلّمهم، فأفشوه في الناس. وترعرع، فهمّت به بنو إسرائيل، فلمّا خافت أمّه عليه حملته على حمير لها، ثمّ خرجت هاربة»[2].

إنّ الطبري لم يقرن في تفسيره مسألة صنع عيسى للطير من الطين بزمن القيام بالفعل، وهو السبت، اليوم المقدّس لدى اليهود، الذي ينبغي على اليهودي أن يكفّ فيه عن القيام بأيّ فعل مهما يكن نوعه؛ لأنّ هذا اليوم المقدّس بتشريع إلهيّ موصول باستراحة الرّبّ من عناء عملية خلق الكون، لذلك شرّع يوم السبت راحةً لأتباع الدين اليهودي، وسُنّت معاقبة كلّ من يخرق هذا الحظر بالقتل. لكن تفسير الطبري لهذه الآية يظلّ مفعماً بروح الإيمان المستمدّة من الدين الإسلامي، لذلك ربط المفسّر صنع عيسى للطير ونفخ الروح بإذن الله؛ لأنّ الإنسان في التصوّر الإسلامي عاجز مهما تكن

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، إنجيل توما المزعوم، ص87.

(2) تفسير الطبري، م3، ج3، ص338.

منزلته عن القيام بفعل من أفعال الآلهة، وخاصّة الخلق وبعث الحياة في الأشياء.

إنّ النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية لا يستنكف مدوّنوها من أن ينسبوا إلى يسوع أفعالاً لا يضطلع بها في الحقيقة إلا الآلهة، فالخلق (خلق الأشياء والكائنات) وبعث الروح فيها هي في الحقيقة أعمال خاصّة بالآلهة؛ إذ يعجز البشر عن الإتيان بها، وإذا ما أتوْها فذلك يتمّ بمساعدة الذات الإلهية ومشيئتها، وإذا ما حدثت هذه الأفعال فإنّما تقع في إطار آية أو معجزة تصدر من الإله لتكون برهاناً على صدق نبوّة الأنبياء. إنّ قيمة النصوص الدينية الإسلامية قرآناً ونصوصاً حافّة تتجلّى في الاهتمام بالجوانب التي ظلّت مهمّشة؛ بل مغيّبة في المدوّنة الدينية القانونية، بعد أن أقصتها المؤسسة الدينية الرسمية في الكنيسة المسيحيّة. وما يمكن أن يطرح في شأن هذه المنقولات الإسلامية من الأناجيل المنحولة في منظور الدّين المسيحي الرّسمي هو: كيف يمكن أن نفهم هذا الموقف الغامض الذي يقفه المسلمون تجاه الدين اليهودي والمسيحي، فالمسلمون يرون، من جهة، أنّ النصوص المقدّسة الثاوية في **الكتاب المقدّس** بعهديه القديم والجديد محرّفة لا يمكن الاطمئنان إليها، ثم هم، من جهة أخرى، ينقلون مقاطع من النصوص الدينية اليهودية والمسيحية التي لا تعترف بها المؤسسة الدينية الرسمية؛ بل عدّتها من المرويات المنحولة؟ وقد وظّف المدوّنون المسلمون هذه المنقولات إمّا لتفسير ما جاء غامضاً في النصّ القرآني، وإمّا لسدّ ثغرة في هذا النصّ.

هـ- نباهة يسوع الطفل في الكتّاب:

ورد في **إنجيل توما المنحول** أنّ معلّماً كان يعلّم الصبيان في الحيّ، الذي كانت تسكن فيه عائلة يسوع، طلب من يوسف النجار، باعتباره أبا يسوع، أن يدرّس الطفل يسوع بعد أن أُعجِب بذكائه وفطنته، فأقبل الطفل وأخذ يتعلّم مع أقرانه، لكن حدثت المفاجأة عندما شعر المعلّمُ بتفوّق التلميذ على سيده في المعرفة وفي طريقة التعلّم، وقد تكرّرت مشاكسة يسوع لمعلّمه

وإفحامه له بالأسئلة والدّراية، لذلك اشتكى المعلّم من التلميذ لدى أبيه يوسف، وطلب منه أن يأخذ ابنه وينقطع عن ارتياد حلقته قائلاً: «إنّ هذا الطفل ليس من هذا العالم [...] إنّه بلا شكّ خُلق قبل إنشاء الكون، فأيّ بطن حمله؟ وأيّ ثدي أرضعه؟ إنّي أجهل ذلك [...] إنّني أخطأتُ التقدير، فيالها من حماقة! كنتُ أبحث عن تلميذ فوجدتُ معلّماً»[1].

ونجد ما هو قريب من هذا المقطع في تفسير الطبري للآية (49) من سورة آل عمران، وبالتحديد الآية التي تقول: ﴿...وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾. ويذكر الطبري في أحد الأخبار المتعلقة بتفسير هذا المقطع: «... عن ابن إسحاق قال: لما بلغ عيسى تسع سنين أو عشراً أو نحو ذلك أدخلته أمّه الكتّاب فيما يزعمون، فكان عند رجل من المكتّبين يعلّمه كما يعلّم الغلمان، فلا يذهب يعلّم شيئاً ممّا يعلّمه الغلمان إلا بَدَرَهُ إلى علمه قبل أن يعلّمه إياه، فيقول: ألا تَعجبون لابن هذه الأرملة؟ ما أذهب أعلّمه شيئاً إلا وجدتُهُ أعلم به منّي»[2].

إنّ النصوص الإنجيلية القانونية وغير القانونية تؤكّد المعرفة المطلقة لدى المسيح من منطلق أنّه ابن الله أو هو الله نفسه، لذلك كان له من الآلهة القدرة المطلقة على الفعل، وله المعرفة المطلقة بما في ذلك معرفة الغيب. ويبدو أنّ النصوص الإسلاميّة انزلقت دون وعي من أصحابها في هذا المسار عندما جعلت معرفة عيسى تطال الأشياء الغائبة مثل مآكل الناس ومدّخراتهم...

لكن لا بدّ من أن نلاحظ أنّ **إنجيل توما المزعوم** كان ينعت يسوع دائماً بكونه ابن يوسف النجّار، ولم يذكره (ولو مرّة واحدة) باعتباره يسوع بن الله،

---

(1) انظر: الأناجيل المنحولة، ص98-90.

(2) تفسير الطبري، م3، ج3، ص342، 343. وانظر ما ذكره ابن كثير في (قصص الأنبياء، ص692)، وهو أقرب إلى روح النصّ الإنجيلي المنحول مما ذكره الطبري في تفسيره.

ونلاحظ أنّ صاحب هذا الإنجيل يذكر أنّ جميع الناس، الذين تعامل معهم يسوع، كانوا ينسبونه دائماً إلى يوسف النجّار باعتباره أباه. وإذا كان هذا الإنجيلي يدعو دائماً يسوع بابن يوسف النجّار محجماً عن استعمال عبارة «يسوع بن الله» أو «يسوع بن العليّ»، فإنّ النصوص الإسلامية كلّها (بما في ذلك **القرآن**) لا تذكر أيّ صلة بين عيسى ويوسف النجّار، لذلك كانت تدعوه دائماً بعبارة «عيسى ابن مريم» أو «المسيح»، ويكشف هذا الاستعمال الإسلامي عن نفي قاطع لإمكان وجود علاقة بين يوسف ومريم مهما يكن نوع هذه العلاقة من جهة، وعن نفي الجانب اللاهوتي في شخص عيسى من جهة ثانية.

لقد تأكّدت في هذه الدّراسة القيمة الدينيّة والفكريّة الثاوية في هذه النصوص التي تمّت مصادرتها من المؤسسة الدينية الرسمية، فقد ملأت فراغاً، وسدّت ثغرات في المصادر الدينية القانونية. وقد دلّ إقصاء تلك النصوص على مرحلة تاريخية من مراحل الانغلاق التي مرّت بها المؤسسة الدينية الرسمية، وساد فيها إقصاء الآخر، ورفض المعتقد المخالف. لكن النصوص المصادرة انفتحت لها نصوص رسمية وقانونية لاحقة فحظيت فيها بمكانة مهمّة، فاستحضرها **القرآن** في العديد من المواضع، واحتفت بها كتب التفسير والقصص والتاريخ في التراث العربي الإسلامي أيّما احتفاء، واهتمّ بها الباحثون المعاصرون اهتماماً كبيراً تحقيقاً ونشراً ودراسة، فصارت تضاهي (وأحياناً تفوق) النصوص القانونية من حيث القيمة المعرفية والدينيّة؛ «ففي مثل هذه الكتابات الحرّة من كلّ رقيب أو حسيب قد يكون البحث أكثر طرافة وأجمل رونقاً»[1].



(1) الأناجيل المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، ص7.

الفصل الرابع

متخيّل النبوّة وعالم ما بعد الموت في الأديان الكتابيّة

لا تخلو النصوص المقدّسة من عنصر التخييل؛ بل إنّ هذه النصوص لا يمكن أن تنهض دون حضور الخيال طيّها، فهذه الآلية تطغى في النسيج النصّي، وتتجلّى في بنى تعبيرية عديدة ومختلفة منها: المعجزة والأسطورة والمثل والاستعارة... لذلك يظلّ الخيال/ التخييل خصيصة أساسية في هذه النصوص، وسيدور هذا الفصل على دراسة هذا البعد في مبحثين يتّصل أوّلهما بالنبوّة، ويبحث في تجليات المتخيل في تصوّر النبيّ والإله والوحي والإلهام. أمّا ثاني المبحثين فيعالج تصوّر الإنسان الدينيّ لحياة ما بعد الموت وكيفيات رسمه لصورتي الجنّة والجحيم وعلاقتهما بالواقع والمتخيّل. لذلك يمكننا أن نتساءل: كيف رسمت النصوص المقدّسة ظاهرة النبوّة؟ وما علاقة صورة الآخرة بالواقع والتاريخ البشريين؟

المبحث الأوّل: متخيّل النبوّة في النصوص المقدّسة:

النبوّة ظاهرة دينية تمثّل قطباً في جميع الديانات الكتابية، فلا دين بلا نبيّ، ولا نبيّ بلا دين، وإذا ما كان الدين يمثّل الرسالة الإلهية الموجّهة إلى قوم معيّنين، أو إلى البشرية كافّة، فإنّ النبيّ يمثّل مبلّغ هذه الرسالة، أو هو قناة التواصل بين الذات المتعالية والقوم أو البشرية عبر خطاب دينيّ متعالٍ

ضمّه نصّ مقدّس متعالٍ بحسب الخطاب التيولوجي وبحسب القراءات الإيمانية.

ولمّا كانت هذه النصوص المقدّسة على هذا المقدار من التعالي والإطلاق والغموض والرمز كان لا بدّ من تفكيكها والبحث في إشكالاتها المتعدّدة وحلّ ما لبس فيها، وأوّل من قام بهذه الوظيفة التفسيرية لهذه النصوص المنفتحة على المطلق من المعاني هم الأنبياء، فكلّ نبيّ في جميع الديانات كان مبلغ الرسالة ومفسّرها للقوم الذين بعث إليهم. يعرّف سبينوزا النبوّة والنبيّ فيشير إلى هذا الدور التفسيريّ للنبي أثناء أداء رسالته. يقول: «النبوّة أو الوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما، والنبيّ هو مفسّر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إدراكه إلا بالإيمان وحده. ويسمّي العبرانيون النبيّ «نبيّاً»؛ أي خطيباً أو مفسّراً، ويستعمل في الكتاب (= الكتاب المقدس) بمعنى مفسّر الله كما هو واضح في الأصحاح (7) الآية (1) من سفر الخروج»[(1)].

إنّ النبيّ ليس مجرّد حمّال رسالة؛ بل هو، علاوةً على ذلك، يبلّغها إلى الناس ويفسّرها ويسهر على تطبيقها بحمل قومه على الانصياع لأوامرها والانتهاء عند نواهيها؛ إنّه يمكننا القول: إنّ معرفة أيّ ديانة تتوقّف على معرفة نبيّها أو أنبيائها، وهنالك من يؤكّد أنّه «إذا أردنا فهم الديانة اليهودية يتحتّم علينا فهم أنبيائها»[(2)].

إنّ الشاهد السابق يؤكّد أهمية معرفة النبيّ ودور ذلك في تعميق معرفة الديانة التي يحملها إلى الناس، ويجعل (علاوة على ذلك) دراسة مؤسسة النبوّة أمراً ضرورياً؛ لأنّها تمثّل المسألة المركز أو المحور الرئيس في معالجة

---

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، القاهرة، 1971م، ص122.

(2) Léo Baeck L' essence du Judaïsme, P.U.F, 1993, p. 71.

الإشكالية الدينية، ولعلّها من هذه الناحية تفوق، من حيث الأهمية، مسألة معرفة الألوهية، فعن طريق النبيّ نتعرّف إلى الإله، لكنّنا لا نعرف النبيّ بالإله، لذلك كانت الآلهة منذ القديم تتّخذ أنبياء لها لتكشف عن ذاتها بوساطتها.

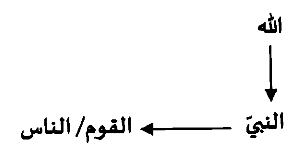
إنّ النصوص المقدّسة تتحدّث عن اختيار الإله لنبيّه أو لأنبيائه، لكنّنا قد نقلب الصورة فنقول: إنّ النبيّ يختار إلهه، وقد نمعن في قلبها عندما نتساءل عن المختار أو المصطفى من يكون: هل الإله هو الذي اصطفى نبيّه أو العكس؟ أو هل هذا الاصطفاء لا يُعزا إلى هذا ولا إلى ذاك، وإنّما إلى الإنسان الذي اختارهما معاً؟ إنّ الجواب لا يهمّنا بقدر ما يعنينا الطرح والسؤال الذي يحيلنا على تصوّرات مختلفة للإله نفسه وللأنبياء حتّى في إطار الديانة الواحدة مثلما هو الشأن في **العهد القديم**؛ أي في الديانة اليهودية.

لكنّ هذا الاختلاف لا يقف عند حدود الديانة الواحدة؛ لأنّه يطال العديد من الأديان في كيفية تفاعلها من ناحية، وفي كيفية تصوّرها للمسألة عينها من ناحية أخرى، فممّا لا ريب فيه أنّ الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية تلتقي جميعاً في كونها أدياناً توحيدية تعتمد النبوّة والأنبياء في التواصل بين الذات المتعالية والناس أو البشرية، وإن كنّا لا نهمل بعض الفوارق بينها في تصوّرها للوحي أو النبوّة أو الألوهية. إنّ جميع هذه الديانات تؤمن بالإله الواحد الذي يتكشّف للبشر عن طريق الوحي بوساطة نبيّ أو أكثر يصطفى ليبلّغه للقوم أو للناس عامّة. وعلينا أن نبحث في مسألتي الوحي وماهية النبيّ أو الصور والأشكال التي تتبدّى فيها هاتان الإشكاليتان لندرك الثوابت والمتحوّلات فيهما، وما يمكن أن تحيل عليه من نقاط تواصل أو تضادّ بين هذه الديانات الكتابية التوحيدية، فهل للوحي في هذه الديانات المفهوم نفسه؟ وهل صورة النبيّ لها من الثبات ما يجعلها موحّدة في هذه الأديان؟ وهل موسى في **الكتاب المقدّس** هو نفسه موسى القرآن؟ وهل مسيح **العهد الجديد** هو نفسه مسيح **القرآن**؟ وهل للوحي الدّلالة نفسها في الديانات الكتابية الثلاث؟

جدلية النبيّ/ الإله: الوحي/ الإلهام:

إنّ دراسة هذه الجدلية تقتضي منّا، قبل كلّ شيء، البحث في ماهية الوحي في الديانات الكتابية الثلاث، وما يمكن أن ينشأ عن هذه المسألة من إشكاليات تعمّق الهوّة، أو هي تليّنها في أوساط معتنقي اليهودية والمسيحية والإسلام. فما المقصود بالوحي؟ وهل هذا اللفظ له الدلالة نفسها في الأديان التوحيدية الثلاثة؟ وما الفرق بين الوحي والإلهام؟

سبق أن ذكرنا تعريف سبينوزا للنبوّة والوحي وهو قوله: «النبوّة أو الوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء مّا»(1). فالوحي، إذاً، تواصل بين الله والناس عن طريق النبيّ أو الأنبياء، والنبيّ هو المبلّغ لهذا الوحي، أو هو القناة الواصلة بين المرسل والمرسل إليهم (الناس)، وهو علاوة على ذلك المفسّر والمعبّر عن هذا الوحي، ويمكن أن نرسم هذه العلاقة بين أطراف الوحي على النحو الآتي:



ويمكن أن نلفي هذا الرسم على نحو مخالف في المسيحية والإسلام؛ إذ تغيب بعض الأطراف، وتضاف أطراف أخرى وفق طبيعة إحدى هاتين الديانتين.

وقد كانت كيفيّات الوحي أو طرقه مجالاً للبحث والدراسة قديماً وحديثاً وفي جميع الثقافات تقريباً، ولاسيما تلك التي تنتمي إلى الديانات الكتابية؛ فسبينوزا يذكر أنّ للوحي طريقتين أو كيفيتين، أولاهما أن يُوحَى إلى النبيّ بالكلام، والثانية أن يتمّ الوحي للأنبياء عن طريق المظاهر الحسية. ويذكر

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، ص123.

هذا المفكّر أنّ الطريقتين قد تكونان حقيقيتين، وقد تكونان متخيّلتين. يقول: «في بعض الأحيان يكون الكلام والمظهر الحسيّ حادثاً بالفعل لم يتخيّله النبيّ لحظة سماعه أو رؤيته، وأحياناً أخرى يكون مجرّد خيالات، بحيث تكون مخيّلة النبيّ مهيّأة حتّى وهو في اليقظة على نحو يجعله يتخيّل أنّه يسمع صوتاً أو يرى شيئاً بوضوح»[1]. والمثال الدالّ على الطريقة الأولى (الوحي بالكلام) يتجلّى من خلال الشرائع التي أوحى الله بها إلى موسى. ويؤكّد سبينوزا أنّ التواصل بين الله وموسى بالكلام عن طريق صوت حقيقيّ هو المثال الوحيد في الكتاب المقدّس، وباستثناء هذا الصوت ينفي هذا المفكّر نفسه أن يكون نبيّ من أنبياء **العهد القديم** قد استمع إلى صوت حقيقيّ صادر عن الله، لذلك يكون ما يذكر في **الكتاب المقدس** حول سماع الأنبياء لأصوات الإله من باب الخيال أو التخيّل.

أمّا الوحي عن طريق المظاهر الحسية أو الصور الحسية فيتجلّى عندما يكشف الله للنبيّ عن أمر مّا بوساطة ملاك مثلما كشف عن غضبه على داود عن طريق ملاك قابض سيفاً بيده[2]؛ وكشف ليشوع عن دعمه له أثناء الحرب بوساطة ملاك شاهر سيفاً على رأس الجيش، وقد نطق الملاك ببعض الكلمات ليؤكّد الخبر ليشوع[3]. ويستخلص سبينوزا من طريقتي الوحي السابقتين ما يأتي: «نحن على يقين إذن أنّ أيّ نبيّ (باستثناء موسى) لم يسمع صوتاً حقيقياً، وهذا ما يؤكّده أيضاً **سفر التثنية** (34: 10) بمزيد من الوضوح؛ حيث يقول: "ولم يظهر بعد نبيّ في بني إسرائيل مثل موسى الذي خاطبه الربّ وجهاً لوجه". والمقصود من ذلك أنّه سمع صوت الله فقط، لأنّ موسى ذاته لم ير وجه الله مطلقاً»[4].

---

(1) المرجع نفسه ص126.

(2) انظر: أخبار الأيام الأول 21: 16.

(3) انظر: يشوع 5: من 13 إلى 15.

(4) رسالة في اللاهوت والسياسة، ص132-133.

إنّ ما يذكره الأنبياء في **الكتاب المقدس** من رؤية للإله في صور حسّية لا يعدو أن يكون من باب الخيال أو التخييل، فلا موسى ولا غيره من الأنبياء قد رأى الله مجسّداً، وما يذكر في النصوص المقدسة من تجلّيات مجسّدة للذات الإلهية هو من إنشاء خيال الأنبياء، لذلك جاءت تلك التجلّيات أو تلك التصوّرات تختلف من نبيّ إلى آخر بحسب نوع الخيال الذي يتمتّع به كلّ واحد؛ إذ عمد كلّ نبيّ إلى تصوّر إلهه بحسب إمكانات التخييل لديه.

وقد أكّد سبينوزا أنّ للأنبياء قوّة تخييلية تفوق كثيراً ملكة العقل فيهم، ولا غرو، فهم في حاجة إلى الخيال أكثر من حاجتهم إلى العقل، وهم يتمتّعون بخيال خصب أكثر من تحلّيهم بعقل كامل، لذلك تكون النبوّة، بالنسبة إلى سبينوزا، جزءاً من الخيال، فكان يرى أنّ من كان ذا عقل راجح لم ينعم بهبة النبوّة بسبب نقصان الخيال أو غيابه لديه؛ ذلك أنّه «كلّما زاد الخيال قلّ الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص، وعلى العكس من ذلك نجد أنّ من يتفوّقون في الذهن ويحرصون على تنميته تكون قدرتهم على التخيّل أكثر اعتدالاً وأقلّ انطلاقاً، وكأنّها حبيسة حتّى لا تختلط بالذهن، وعلى ذلك، فإنّ في البحث عن الحكمة ومعرفة الأشياء الطبيعية والروحية في أسفار الأنبياء ابتعاداً عن جادّة الصواب»(1).

إنّ الخيال، إذاً، هو مصدر كلّ وحي، وليست الذات الإلهية هي التي توحي إلى الأنبياء، وإنّما ذات النبيّ هي التي تلهم، ولمّا كان الوحي إلهاماً اختلفت مادّته من نبيّ إلى آخر باختلاف المزاج والثقافة والبيئة لدى كلّ واحد من الأنبياء، وقد لوّن كلّ نبيّ الوحي بلونه الخاصّ، وأضفى عليه بعضاً من ذاته، فإذا كان النبيّ «ذا مزاج مرح تُوحى إليه الحوادث التي تعطي الناس الفرح مثل الانتصارات والسلام (...) وعلى العكس من ذلك إذا كان النبيّ ذا مزاج حزين توحى إليه الشرور كالحرب والعذاب»(2).

---

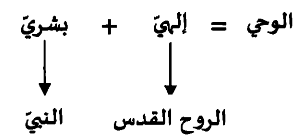
(1) المرجع نفسه، ص146.

(2) المرجع نفسه، ص150-151.

إنّ ما طرحه سبينوزا شبيه بما يطرحه الباحثون المعاصرون حول مسألة الوحي. وقد تناول الأب روبار غسبار (Père Robert Caspar) موضوع الوحي في **الكتاب المقدس** وفي **القرآن** في مداخلة بعنوان «**الكلام الإلهي واللغة البشرية في المسيحية والإسلام**»، قُدّمت في الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني ذكر فيها أنّ الله يخاطب الناس بلغة بشرية عن طريق الأنبياء، ويعدّ النبيّ حاملَ كلام الله إلى الناس، وهو إنسان عصره وثقافته، لذلك كان النبيّ يستعمل، في نقل الكلام الإلهي، لغة زمنه وثقافته، وليس له من معرفة سوى ما يوفّره له وسطه.

لكنّ النبيّ، بحسب التصوّر الغربيّ، يدعمه أو ينيره في كلّ ما ينقله الروح القدس مثلما يدعم مدوّن النصّ المقدس وينيره لكي ينقل إلى الناس ما أراد الله تبليغه إليهم، فكلام الأنبياء والكتب المقدّسة التي تنقله هو كلام بشريّ وكتابة بشرية بحقّ، لذلك تكون في متناول فهم معاصري النبيّ، لكن كلام النبيّ هذا يمثّل كذلك كلام الله، وهذا لا يعني أنّ الذات المتعالية هي الباثّ له أو مؤلّفه، وإنّما يعني أنّه هو ملهمه إلى النبيّ عن طريق الروح القدس، وأنّ النبيّ ينقل بأمانة إرادة الله.

إنّ هذا التصوّر للإلهام النبويّ ولكتابته يمكّن من احترام دور العوامل البشرية في الوحي، هذه العوامل هي شخصية النبيّ وتجربته الحياتية ومصادر معرفته وثقافته، ولاسيما تعدد الأنبياء والكتابات المقدسة عبر التاريخ. إنّ الوحدة تكمن في مستوى الملهم أو مصدر الإلهام الذي هو الروح القدس، الذي يضمن التواصل والانسجام بين الأنبياء الملهمين، على الرغم من كثرتهم في الديانة اليهودية. فالوحي ظاهرة بشرية باعتبارها كلام النبيّ، وهي كذلك إلهية؛ أي كلام الله بفعل الروح القدس الملهم، فهي إذاً ظاهرة إلهيّة بشرية في آن (théandrique):



لذلك لن تكون اللغة التي دُوّنت بها الكتب المقدسة (العهد القديم + العهد الجديد) لغة إلهية، وإنّما هي لغة بشرية محمّلة معانٍ إلهية دوّنها قدّيسون وكَتَبَة في الفترة الممتدّة ما بين القرن العاشر ق.م والقرنين الأول والثاني الميلاديين بالنسبة إلى **العهد القديم**، وبعد موت المسيح وصعوده بالنسبة إلى **العهد الجديد**، الذي دوّنه رسل المسيح وتلاميذه اعتماداً على ذكرياتهم وعلى ما عاشوه مع المسيح أثناء حياته الأرضية، وقد كان البعض يسمّي الأناجيل في القرن الثاني الميلادي بـ **مذكّرات الرسل** (les mémoires des Apôtres). إنّ التقاليد المسيحية واعية تمام الوعي بأنّ الكتّاب القدّيسين هم مؤلّفو الأناجيل التي حرّروها بأسلوبهم وأفكارهم وبثقافة عصرهم وبيئتهم بإلهام من الروح القدس، وقد ذكر الإنجيليّ لوقا في فاتحة إنجيله مصادر كتابه[1]. ونقل الأب موريس بورمانس (Maurice Bormans) عن نصوص المجمع الفاتيكاني الثاني ما يأتي: «إنّ الحقائق الإلهية التي تتضمّنها وتعلنها أسفار **الكتاب المقدّس** قد سطّرت بإلهام الروح القدس... إنّما اختار لصياغة هذه الكتب المقدّسة أناساً في كمال إمكاناتهم وقواهم، واستخدمهم لكي، بدفع منه فيهم وبواسطتهم، يدوّنوا كمؤلفين حقيقيين كلّ ما يريده وما يريده فقط [...] فالرسل بعد صعود الرّبّ (يسوع) نقلوا إلى مستمعيهم أقوال المسيح وأعماله بذلك الفهم المتكامل الذي توصّلوا إليه عن طريق أحداث المسيح المجيدة التي درّبتهم ونور روح الحقّ الذي علّمهم. أمّا المؤلفون القدّيسون فقد كتبوا الأناجيل الأربعة، واختاروا بعض ما كان ينقل بغزارة شفوياً أو كتابة، وأوجزوا البعض الآخر أو فسّروه مع مراعاة ظروف

(1) انظر: لوقا 1: من 1إلى 4.

الكنائس، واحتفظوا أخيراً بأسلوب الكرازة بحيث أنّهم أعطونا دوماً عن يسوع ما هو حقّ وصادق»[1].

لقد كان على علم اللاهوت في اليهودية والمسيحية أن يوائم في مسألة الوحي بين الإلهي والبشري ليحافظ على قداسة النصوص الدينية، لذلك أدخل دور الروح القدس في تدوين تلك النصوص، لكنّه لمّا كان منظّروه (علماء اللاهوت) يؤمنون بأنّ الإله لا يمكنه أن يخاطب الناس بلغته هو؛ أي بلغة غير لغتهم، ذهبت تلك الثيولوجيا إلى القول ببشرية لغة النصوص الدينية؛ ذلك أنّ الله إذا أراد أن يفهمه البشر ينبغي أن يخاطبهم بلغتهم، وقد أكّدت التجربة الدينية ذلك، فكلّ نبيّ خاطب قومه بلغتهم، لذلك جاء أسلوب كلّ سفر من النصوص المقدّسة له طابعه الخاصّ الذي به يتميّز من الأسفار الأخرى.

وقد كان سبينوزا واعياً بهذا الأمر عندما نفى عن الإله أن يكون له أسلوب خاصّ يتميّز به، لأنّ الأسلوب في النصوص المقدّسة أساليب تختلف من نبيّ إلى آخر ومن عصر إلى عصر تالٍ، وكلّ سفر من الكتب المقدّسة يتوقّف في بلاغته وإيجازه وإطنابه وقوّته وضعفه ووضوحه وغموضه على ثقافة النبيّ وقدراته[2]، وكلّ سفر من تلك الأسفار قد أضفى عليه النبيّ من روحه وعقله وثقافة عصره ما يمكن أن يتبيّنه القارئ بيسر، فالمتأمّل في **التوراة** أو شريعة موسى يرى أنّ أسفارها ركّزت كثيراً على توطيد العلاقة بين الإله الذي اختار شعباً من بين الشعوب ليرعاه ويغدق عليه الهبات مقابل عبادة بني إسرائيل له، لذلك كان لا بدّ من تركيز العلاقة بين الطرفين: الشعب ومعبوده وإبرام العهود والمواثيق بينهما: الإله يخرج شعبه من مصر

(1) بورمانس، الأب موريس، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ضمن كتاب الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، المطبعة الرسمية، الجمهورية التونسية، 1980م، ص334-335.

(2) انظر: سبينوزا، ص155.

أرض العبودية بحسب العبارة التوراتية، فيتمّ عتقهم بعد أن كانوا مسخّرين معذّبين، ويعدهم بتقديم الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً لهم؛ أي أرض كنعان. وفي المقابل يلتزم بنو إسرائيل بأداء الطقوس الدينية أمام هذا الإله وبالإقلاع عن عبادة الآلهة الأخرى.

ولمّا كانت مشاغل موسى وبني إسرائيل من هذا النوع كان لا بدّ لموسى من أن يبيّن للشعب ما ينبغي عليه القيام به، لذلك حفل سفرا الخروج والتثنية خاصّةً بالعبادات والطقوس، التي كان على بني إسرائيل أن يؤدّوها تجاه معبودهم. ولمّا كانت النبوّة تتأثّر بشخصية النبيّ والمدوّنين وبثقافتهم وعصرهم، فإنّنا يمكننا أن نشير إلى بعض سمات موسى الراسخة في أسفار **التوراة**، ولاسيما تلك المرتبطة بخُلُقِه وطبعه، وقد أضفى موسى هذه الصفات على الإله الذي كان يبيّن ملامحه لليهود/ الشعب. يقول فرويد في كتابه (**موسى والتوحيد**): «وأرجح الظّنّ أنّه كان من العسير عليهم أن يفصلوا صورة موسى عن صورة إلهه. ولقد كان هذا الحدس صحيحاً؛ لأنّ موسى نسب، في أرجح الظّنّ، بعضاً من سمات خلقه وطباعه إلى الربّ: سرعة الغضب وقسوة القلب على سبيل المثال»[1].

لقد كان موسى كثير الحنوّ على شعب بني إسرائيل قاسي القلب على غيرهم، فالنصوص المقدسة توراةً وقرآناً تذكر بطشه بالمصريّ، ونصرته لبني ملّته، قبل هربه إلى أرض مديان. وكذا كان شأن إله موسى، فقد كان كثير العطف والرأفة بشعبه، لكنّه كان شديد الغضب على الآخر. إنّ موسى أضفى صفات الغضب وقسوة القلب من جهة، والعطف من جهة ثانية، على الإله الذي دعا بني إسرائيل إلى عبادته؛ لأنّ تلك الصفات كانت في الأصل صفات النبيّ نفسه، فعلاوة على صفتي الغضب والقسوة كان موسى على نصيب وافر

---

(1) فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1986م، ص152.

من الرأفة عندما يتعلّق الأمر ببني إسرائيل، لذلك كان كثيراً ما راجع قرارات يهوه القاضية بإفناء الشعب. إنّ إغداق الهبات على بني إسرائيل التي نسبها موسى إلى إلهه: (اصطفاؤهم ليكونوا شعب الله المختار - وعدهم بالأرض التي تفيض لبناً وعسلاً - غضّ الطرف والتسامح أمام خطاياهم...) يجعلنا نفكّر مليّاً في هذا الإله في مستوى علاقته بالنبيّ والشعب؛ ألا يمكن أن يدلّ هذا الأمر على الصعوبات التي وجدها موسى عندما أراد حمل بني إسرائيل على عبادة هذا الإله؟ ألا يمكن أن يدلّ هذا العسر وتلك الصعوبات على أنّ هذا الإله كان غريباً عن الشعب الذي أراد موسى أن يوجّهه نحو عبادته بعد عودته إلى مصر من أرض المديانيين؟ ثمّ ألا تدلّ نهاية موسى الغامضة كما جاءت في **التوراة**، والتي ذهب بعض الباحثين (فرويد مثلاً) إلى القول بإمكانية اغتيال اليهود له على أنّ ما جاء به كان إكراهاً من الإكراهات التي فرضها على بني إسرائيل، لاسيما إذا ما انتبهنا إلى العديد من المواطن التوراتية التي تكشف عن تشكّيات بني إسرائيل من نبيّهم وأخيه هارون بعد الخروج من مصر؟

لقد أضفى الأنبياء، ثمّ المدوّنون من بعدهم، بعض الصفات البشرية على الإله، فأعطاه إبراهيم الرأفة والغفران، وقد تجلّى ذلك من خلال الجدل الذي دار بينهما حول فساد قوم سدوم وعمورة، وأعطاه يشوع صفاته الحربية عند غزوه أرض الشام وتقتيله لسكّانها. لقد كان النبيّ يشوع يختلف من حيث اهتماماته عن موسى، فإذا كانت مهمّة الأول توطيد العلاقة بين الإله والشعب عن طريق نشر التعاليم، وتبليغ الشريعة، وإخراج بني إسرائيل من مصر، كانت مهمة خلفه تتركّز حول توطين الشعب في الأرض المقدّسة، وما يقتضيه ذلك من شجاعة وتضحيات للاستيلاء على الأرض، لذلك جاء سفر يشوع حافلاً بوصف المعارك متغنّياً بانتصارات الشعب.

إنّ التصوّر الذي يقدّمه **العهد القديم** حول الألوهة هو تصوّر يحيل على شخصية النبيّ أكثر من الإحالة على مفهوم الألوهية، أو هو يحيل على مفهوم الألوهية كما تصوّره الأنبياء، ونكاد نجزم بأنّ لكلّ نبيّ تصوّره الخاصّ للإله،

وإن كانت هذه التصوّرات تلتقي جميعاً في العديد من النقاط؛ ذلك أنّ كلّ نبيّ من أنبياء **العهد القديم** قد صاغ تصوّراً للإله بحسب مزاجه وثقافته ومعطيات عصره، لذلك يمكننا الذهاب إلى القول بأنّ لكلّ نبيّ من أنبياء **العهد القديم** تصوّره الخاصّ للإله، وإن كان يشترك في هذا التصوّر مع أنبياء سابقين له، فآدم مثلاً، وهو أوّل من كشف الله له عن نفسه، كان لا يعرف أنّ الله موجود في كلّ مكان وعالم بكلّ شيء، لذلك أخفى نفسه عنه، ثمّ حاول الاعتذار عن خطيئته كما يعتذر الإنسان أمام الإنسان، وكأنّنا بهذا التصوّر للألوهية يظلّ رهيناً بمستوى فهم معرفيّ معيّن خاصّ بمرحلة معيّنة من التفكير الدّينيّ. وقد اقترن هذا التصوّر بعدم إدراك أنّ الله يوجد في كلّ مكان، وإنّما يوجد في مكان بعينه. إنّه الإله المتناهي مكاناً والمحدود معرفةً، يُفهم ذلك من خلال الأسئلة التي طرحها الإله على آدم (أو تصوّر النبيّ أنّ الإله طرحها) والمتعلّقة بمكان وجود آدم، وبما إذا كان قد أكل من الشجرة المحرّمة؟

وكذا كان تصوّر إبراهيم للإله، وهو تصوّر لا يختلف كثيراً عن تصوّر آدم، فإبراهيم لم يكن يرى أنّ الله موجود في كلّ مكان وعليم بكل ما يحدث في غير المكان الذي يقيم فيه. فهو، بحسب هذا التصوّر، مقيم في السماء، وقد اقتضى منه ذلك النزول إلى الأرض (هو إذاً موجود في الفضاء العلوي فقط، ومنعدم الحضور في الأرض)، ومعرفته تشتمل على السماء ولا تطال الأرض، لذلك كان لا بدّ من التحوّل إلى الفضاء الثاني ليعلم ما يحدث فيه من مظاهر الفساد. إنّ الإقامة في السماء يترتّب عليها الغياب في الأرض وجهل كلّ ما يقع فيها بحسب هذا التّصوّر.

إنّ للتصوّر السابق منطقه؛ لأنّه ينطلق من ذات النبيّ الإنسان، الذي يتّخذ كيانه مقياساً به تُقاس الأشياء الأخرى، فبما أنّ الإنسان لا يمكنه أن يوجد في مكانين في الوقت نفسه، كذلك الإله في تصوّر الأنبياء لا يمكن أن يكون حالّاً إلا في مكان واحد في لحظة مّا، وبما أنّ النبيّ الإنسان يجهل ما هو بعيد عنه كان يعتقد أنّ الإله (وهو في عليائه) يجهل ما يحدث في الأرض

(سدوم وعمورة)، ذلك هو تصوّر إبراهيم للإله، وهو تصوّر قريب جدّاً من تصوّر آدم.

إنّ هذا التصوّر لا يعكس صورة الإله بقدر ما يعكس صورة النبيّ؛ فالإله كما تصوّره أنبياء **العهد القديم** كائن مظروف مكانياً، فهو يحلّ بالأمكنة مثلما يحلّ بها أيّ كائن بشريّ (الجبل، خيمة الاجتماع، منزل إبراهيم، سدوم وعمورة...)، فالمخيال البشري أو خيال الأنبياء لم ينأ، وهو يرسم صورة الإله التوراتي، عن التصوّرات السائدة والمألوفة آنذاك، وإن كانت الصورة توحي ببعض أوجه الاختلاف عن تصوّر الأمم الأخرى (إله المصريين، إله الكنعانيين...).

وقد ظلّ هذا التصوّر للإله اليهودي يتأرجح بين ما هو سائد لدى هذه الأمم وبين سعي اليهود إلى إيجاد تباين بينهم وبين بقية الشعوب الأخرى. وقد تجلّى هذا التأرجح بين السائد والمختلف من خلال السعي إلى إيجاد صفات تتعلّق بالإله اليهودي وحده من جهة، ومواصلة عبادة الإله في الصورة التي يتجلّى فيها للأمم الأخرى من جهة ثانية كالإيمان برؤية الإله حسّاً: (موسى يطلب من يهوه أن يراه رؤية عينية، عبادة بني إسرائيل للعجل عندما غاب موسى أثناء مخاطبته للربّ على الجبل، تجليات يهوه في عناصر طبيعية كالنور والسحاب والدخان والرعد والصواعق...).

إنّ النصوص المقدّسة إن كانت تقول: إنّ الله خلق الإنسان على صورته أو شبيهاً به فإنّه يمكننا أن نذهب إلى القول بأنّ النبيّ أو الإنسان قد خلق الله على صورته (صورة الإنسان) أو شبيهاً به، فتنقلب بذلك المقولة من أنّ الآلهة خلقت الإنسان على صورتها إلى القول: إنّ الإنسان خلق الآلهة على صورته. إنّ صورة الإله، كما تتجلّى في **العهد القديم**، تظلّ قريبة جدّاً من صورة الإنسان الكائن الزائل، وسيترتّب على التصوّر المؤنسن للإله رسم للأنبياء ولكيفية تفاعلهم معه يلفت انتباه متقبّلي نصوص **العهد القديم** من غير اليهود خاصّة.

إنّ اللافت في الديانة اليهودية أنّها ليست دين نبيّ وإنّما دين أنبياء، فإذا ما كانت أغلب الأديان تنهض على نبيّ واحد به تبدأ وبه تنتهي، فتعرف بذلك اكتمالها معه، فإنّ اليهودية ضمّت العديد من الأنبياء، فقد تلا موسى أنبياء كثر لا يقلّون قيمة عنه، وإن لم يخرجوا عمّا جاءت به شريعته باعتبارهم، بحسب التقليد اليهودي، مفسّري توراته المخلصين، وقد واصلوا رسالته، لذلك نلفي في الأسفار التالية للتوراة إحالات عديدة على كتب الشريعة الموسوية، فقد أوصى داود ابنه سليمان لمّا أحسّ بدنوّ أجله قائلاً: «احفظ شرائع إلهك، وأطع فرائضه ووصاياه وأحكامه وشهاداته كما هي مدوّنة في شريعة موسى»[1]. وقد عدّ موسى أعظم أنبياء بني إسرائيل على الإطلاق.

لكنّ أنبياء **العهد القديم** على كثرتهم لا أحد منهم يبسط بمفرده كلّ شيء، أو هو يمثّل كلّ شيء، أو به وحده تكتمل الديانة اليهودية، فالنبيّ يتلو النبيّ دون أن يكرّره، وهو لئن كان يلتقي معه أحياناً كثيرة، فإنّه قد يضيف إليه أشياء لم تذكر في النبوّة السابقة بسبب التغييرات الثقافية والاجتماعية والسياسية، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ مشاغل الأنبياء لم تكن هي نفسها عندهم جميعاً، فهم عديدون، لكنّهم مختلفون ومتباينون في العديد من الأشياء، لذلك نتساءل مثلاً: ما الذي يجمع بين النبيّ موسى الذي يجعل الزنى أمراً محظوراً وبين هوشع الذي يتزوّج من فاجرة؟ وما الذي يربط بين موسى الذي تعاقب شريعته الزاني بالموت وبين يشوع الذي صفح عن الزانية راحاب وأهلها؛ لأنّها أخفت جاسوسيه اللذين أرسلهما ليستطلعا أحوال أريحا قبل غزوها والاستيلاء عليها؟[2].

إنّ أنبياء **العهد القديم** لا يستنكفون من الجنوح إلى بعض التصرّفات المشينة والسلوك غير السويّ من المنظور الإسلامي على الأقلّ، فبعضهم يتعاطى الخمر فيسكر، فتتعرّى عورته (نوح بعد الطوفان)، والبعض الآخر

---

(1) ملوك الأول 2: 3.

(2) انظر: يشوع 6: من 22 إلى 25.

يتعاطى الزنى أو الجنس المحرّم، وإن كان في غير وعي منه (مضاجعة ابنتي لوط لأبيهما بعد أن سقتاه خمراً)[1]. أمّا سليمان فقد خالف ما شرّعه الإله في العديد من الأشياء: الزواج من العديد من النساء، الزواج من الأجنبيات، عبادة آلهة غير إله بني إسرائيل. لقد جاء في سفر الخروج (20: 3): «لا يكن لك آلهة أخرى سواي». وحذّر الربّ سليمان، عندما تجلّى له، من عصيان الوصايا والفرائض الإلهية ومن عبادة آلهة غير إله بني إسرائيل[2]. وحذّر يهوه الملك من أن يكون مزواجاً حتّى لا يزيغ قلبه[3].

لكنّ سليمان تعدّى جميع هذه التحذيرات، فأُولِع بنساء غريبات كثيرات، وتزوّج من الأجنبيات فكانت له (700) امرأة و(300) محظية، «فانحرفن بقلبه عن الربّ، فاستطعن في زمن شيخوخته أن يغوين قلبه وراء آلهة أخرى، فلم يكن قلبه مستقيماً مع الربّ إلهه كقلب داود أبيه، وما لبث أن عبد عشتاروت إلهة الصيدونيين وملكوم إله العمّونيين البغيض، وارتكب الشرّ في عيني الربّ...»[4].

إنّ تصرّفات الأنبياء السابقة تصدم بعمق المتقبّل المسلم؛ لأنّها تقدّم صورة مناقضة تماماً للصورة التي يرسمها الإسلام للأنبياء بمن فيهم الأنبياء المذكورون سابقاً، فكيف يمكن أن نعلّل هذا السلوك النبويّ من داخل الدائرة الإيمانية اليهودية؟

تصوّر النبيّ في العهد القديم:

إنّ النبيّ في التصوّر الدينيّ اليهودي نبيّ دون أن يكون قدّيساً[5]؛ فهو، إذاً، بشر يخطئ ويصيب، تعتريه فترات ضعف، وهو ليس معصوماً من

---

(1) انظر: تكوين19: من 31 إلى 35.

(2) انظر: ملوك الأول 9: من 5 إلى 6.

(3) انظر: التثنية 17: 17.

(4) ملوك الأول 11: من 3 إلى 6.

(5) Voir L'essence du Judaïsme, p. 87.

الخطأ، والتدين والتعبّد والقدرة على أن يكون المرء تقياً ليست سلوكاً مقصوراً عليه هو دون سواه؛ لأنّها أفعال يمكن أن يقوم بها جميع الناس[1]. وينبغي أن نذكر أنّ ما يجعل الإنسان نبيّاً في اليهودية ليست التهيئة النفسية السابقة؛ أي المؤهّلات النفسية والجسدية والأخلاقية أو الروحية السابقة لإعلان النبوّة، مثلما هو الشأن في المنظومة الدينية الإسلامية، التي تلحّ على توافر تلك المؤهلات وسلامتها، وإنّما فعل الإله يهوه هو الأصل في اختيار الأنبياء، لكن ينبغي أن نشير كذلك إلى أنّ اختيار النبيّ كان قد سبق باصطفاء أعمّ وأشمل هو اختيار الإله للشعب من بين الأمم الأخرى؛ ليكون شعب الله المقدس، فالله اختار، إذاً، أنبياءه من بين الشعب الذي اصطفاه هو، وهو اصطفاء جعل بني إسرائيل مسؤولين أمام الإله وأمام الناس، لذلك يُنظَر إليهم على أنّهم رسل الربّ وخدّامه ينبغي عليهم أن يسهروا على صيانة الدين في كلّ مكان، فهم يمثّلون منبع النور لدى جميع الشعوب[2]. وبهذه الأسباب يمكننا أن نفهم لماذا اختار يهوه بني إسرائيل ليكونوا له شعباً مقدساً، ولماذا كان الفارق بين الأنبياء والشعب غير ذي بالٍ لدى يهوه؟ ولماذا كان الإله يتراجع في العديد من الحالات عن قراره القاضي بإفناء الشعب؟ ويمكن أن نضيف إلى تلك الأسباب كون الديانة اليهودية ديانة قائمة على التسامح والغفران؛ لذلك «يظلّ الإله قريباً من الإنسان وحاضراً معه، حتّى وإن أبعدت الخطيئة الإنسان عن الإله. إنّ الله خلق الإنسان على صورته، لذلك يظلّ ابنه رغم كلّ شيء»[3]. ولهذا السبب لن يخرق الله الميثاق مع الإنسان، وإن اقترف المخلوق أخطاء، أو خرق الميثاق من جهته، جاء في **التلمود** «إنّي أنا نفسي قبل أن يخطئ الإنسان، وسأظلّ دائماً أنا نفسي بعد أن يخطئ»[4].

---

(1) انظر: المرجع نفسه، ص87.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص113.
(3) المرجع نفسه، ص232.
(4) المرجع نفسه، ص232.

وجاء في **ماهية اليهودية** «أنّ الإله يظلّ قريباً من الإنسان حتّى إن أدار الإنسان ظهره عنه وضلّ سبيله وأبعدته أخطاؤه عنه. إنّ الإله الذي يحاكم ويعاقب ما انفكّ دائماً يكون إله محبّة... إنّه يتذكّر رحمته في لحظة غضبه»[1]. ويؤكّد **التلمود** أنّ «عظمة الإله تكمن في الصبر والغفران تجاه المخطئين»[2].

إنّ هذا التصوّر للألوهية نشأ عنه تصوّر مخصوص لكيفية التفاعل بين الإله والأنبياء، وإنّنا نلفي أحياناً أنّ التفاعل بينهما يقوم على النّدّية التي تتجلّى علاماتها في مختلف المواثيق أو العهود، التي أُبرِمت بين الإله من ناحية والأنبياء والشعب من ناحية ثانية، وفي هذه المواثيق يتعهّد كلا الطرفين بإنجاز ما هو منوط بعهدته. وما يلاحظ في **العهد القديم** أنّ الإله هو الذي يدعو إلى إبرام العهد مع النبيّ.

وقد تتجلّى هذه النّدّية كذلك من خلال اللهجة التي يخاطب بها النبيّ الإله، فنلفي أحياناً تماهياً بين المخاطِب (النبيّ) والمخاطَب (الإله) إلى درجة تمّحي فيها الفواصل، فقد خاطب موسى يهوه مخاطبةَ النّدّ للندّ، وكأن لا فاصل يفصل بينهما حتّى أنّ النبيّ تلكّأ، وكاد يرفض أمر الإله عندما أراد أن يرسله إلى فرعون ليطلب سراح بني إسرائيل. قال موسى للإله: «أصغ يَا رَبُّ: أَنَا لَمْ أَكُنْ فِي يَوْمٍ مِنَ الأَيَّامِ فَصِيحاً، لا فِي الأَمْسِ، وَلَا عِنْدَمَا خَاطَبْتَ عَبْدَكَ. إِنَّمَا أَنَا بَطِيءُ النُّطْقِ عَيِيُّ اللِّسَانِ»[3]. وقال أيضاً: «يَا سَيِّدُ أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ أَنْ تُرْسِلَ مَنْ تَشَاءُ غَيْرِي. فَاحْتَدَمَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى مُوسَى...»[4].

إنّ النبيّ هنا ليس خاضعاً دائماً ولا خاشعاً إلى ذات متعالية يستمدّ منها قوّته ونفوذه، وإنّما يشعر أحياناً باستقلاليته وقوّته الذاتية، لذلك يقف أحياناً صنواً للإله ينصحه ويحاججه ويراجعه في بعض الأشياء، ويعرض عليه بعض

---

(1) المرجع نفسه، ص233.
(2) المرجع نفسه، ص233.
(3) خروج 4: 10.
(4) المصدر نفسه، 4: 13.

الحلول، ويعدّل من قراراته، فموسى كثيراً ما جعل الإله يتراجع عن إفناء الشعب، وإبراهيم جعله يعدّل من قراره المتعلّق بأهل سدوم وعمورة. أمّا أيّوب فيرفع صوته في **العهد القديم** محتجّاً على ما قضى به الله من إنزال المصائب عليه غير راضٍ بالمصير الذي آل إليه، لذلك نلفيه مجادلاً للإله معترضاً على ما حلّ به، ويخاطبه بلهجة فيها من الشدّة والعنف ما يدلّ على عدم رضاه بالقضاء، وعلى التبرّم ممّا صدر عن الذات الإلهية. يقول أيوب: «لِمَاذَا أَخْرَجْتَنِي مِنَ الرَّحِمِ؟ أَلَمْ يَكُنْ خَيْراً لَوْ أَسْلَمْتُ الرُّوحَ وَلَمْ تَرَنِي عَيْنٌ؟ فَأَكُونَ كَأَنِّي لَمْ أَكُنْ، فَأُنْقَلُ مِنَ الرَّحِمِ إِلَى القَبْرِ؟ أَلَيْسَتْ أَيَّامِي قَلِيلَةً؟ كُفَّ عَنِّي لَعَلَّنِي أَتَمَتَّعُ بِبَعْضِ البَهْجَةِ قَبْلَ أَنْ أَمْضِيَ إِلَى حَيْثُ لَا أَعُودُ، إِلَى أَرْضِ الظُّلْمَةِ وَظِلِّ المَوْتِ»[1]. إنّ لهجة الندية وروح المخاصمة جليتان في الكلام الذي خاطب به النبيّ الإله، وكأنّ لا فاصل يفصل بين المخاطِب والمخاطَب.

ونلاحظ في **التوراة، خاصّة، وفي العهد القديم** عامة، أن فعل الإله تابع في العديد من المواطن لمشيئة النبيّ، ولاسيما النبيّ موسى، فهذا النبيّ هو في الحقيقة الفاعل الرئيس في الأحداث، وهو المؤثّر فيها، فإذا أراد إيقافها تمّ له ذلك عن طريق تضرّعه أو ابتهاله أمام الإله كي لا ينزل العقاب بالشعب، فيتراجع الإله عن تنفيذ القرار الذي سبق أن اتخذه. أمّا إذا أراد أن يدفع بالأحداث إلى الأمام، فإنّه لن يتضرّع إلى الإله، ولن يبتهل إليه، فينفّذ الإله قراره. وفي **التوراة** العديد من الأمثلة التي وقف فيها موسى دون تنفيذ الأمر الإلهي... ويمكن أن نذكر مثالاً نفّذ فيه أمر يهوه؛ لأنّ موسى لم يراجعه فيه[2].

ويقف النبيّ أحياناً ضدّ قرار الإله وفعله فيعطّله، فلا ينفّذ جزئياً أو كلّياً، لذلك نلاحظ النبيّ يسعى إلى القيام بأفعال ضدّ إرادة الإله دون أن يبتهل إليه، أو يطلب المغفرة للمخطئين. جاء في سفر العدد: «فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: اخْرُجَا

---

(1) أيّوب 10: من 18 إلى 21.

(2) انظر: العدد 16: من 20 إلى 35.

مِنْ بَيْنِ هَذِهِ الجَمَاعَةِ لِأَنِّي سَأُفْنِيهِمْ فِي لَحْظَةٍ، فَخَرَّا عَلَى وَجْهَيْهِمَا، ثُمَّ قَالَ مُوسَى لِهَارُونَ: خُذِ المِجْمَرَةَ وَضَعْ فِيهَا نَاراً مِنْ عَلَى المَذْبَحِ، وَأَيْضاً بَخُوراً، وَأَسْرِعْ إِلَى الجَمَاعَةِ لِتُكَفِّرَ عَنْهُمْ لِأَنَّ الغَضَبَ المُحْتَدِمَ قَدْ صَدَرَ عَنِ الرَّبِّ وَتَفَشَّى فِيهِم الوَبَأُ. فَنَفَّذَ هَارُونُ أَمْرَ مُوسَى، وَأَسْرَعَ إِلَى وَسَطِ الجَمَاعَةِ، وَإِذَا بِالوَبَأِ قَدْ ابْتَدَأَ يَتَفَشَّى فِيهِمْ، فَوَضَعَ البَخُورَ، وَكَفَّرَ عَنِ الشَّعْبِ. وَوَقَفَ هَارُونُ بَيْنَ المَوْتَى وَالأَحْيَاءِ، فَتَوَقَّفَ الوَبَأُ»[1]. إنّ إرادة موسى تسير في اتجاه مضادّ لإرادة الإله، وكأنّنا بالنبيّ يفوق الإله في الرحمة والمغفرة، وكأنّنا بموسى النبيّ هو الذي أضفى على يهوه الإله بعضاً من صفاته (الرحمة والمغفرة).

أثر فعل تدوين الوحي/الإلهام في تصوّر النبيّ والإله:

إنّ الإله في **العهد القديم** لئن بدا كائناً مفارقاً (عملية الخلق، اجتراح المعجزات) فإنّه يظلّ قريباً جدّاً من أنبيائه ومن الإنسان بصفة عامّة، ويمكن أن نضيف أنّ الوحي لئن كان في الأصل تواصلاً بين الإله والإنسان بوساطة النبيّ، فإنّ بعض الأطراف الأخرى كان لها دورها في الحقب اللاحقة؛ إذ ليس من الضروريّ أن يكون النبيّ ناقل الوحي ومدوّنه؛ لأنّ **الكتاب المقدّس** قد دوّنه كتبة أو رجال دين بإلهام من الروح القدس في فترة زمنية لاحقة، أو هي بعيدة زمنياً عن عهد النبيّ صاحب الرسالة:

الله

↓

النبيّ ← **الناس** ← **الروح القدس** ← **المدوّن/الكاتب.**

لذلك لا بدّ من التمييز في الديانتين اليهودية والمسيحية بين مرحلتين أو فترتين من الوحي على الأقلّ، الفترة الأولى هي تلك التي تمّ فيها التواصل بين النبيّ والإله بالطريقتين الحسّيتين للوحي (تجلّي الإله أو الملاك للنّبيّ - سماع النبيّ لصوت يعتقد أنّه صوت الإله يخاطبه)، ويكون النبيّ في هذه

(1) العدد 16: من 44 إلى 48.

الحال يعيش حالاً وجدانية أو فكرية يتلقّى أثناءها الوحي، أو هو يتنبّأ مثل تنبّؤات حزقيال أو إرميا بإلهام من الإله.

أمّا المرحلة الثانية فهي لاحقة زمنياً بالأولى، لكنها بعيدة من حيث الزمن عنها، فالنبيّ ليس هو الذي دوّن الوحي الخاصّ به، وإنّما دوّنه شخص آخر لم يعاصر النبيّ، وقد تفصل بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية قرون عديدة، **فالتوراة** مثلاً، وهي الأسفار الخاصة بموسى أو هي ناموسه وشريعته، لم يكتبها موسى، ولا حتّى خليفته أو خادمه الأمين النبيّ يشوع، وإنّما دُوّنت بعد وفاته بقرون. يذكر سبينوزا أنّ مدوّنها هو عزرا صاحب السفر الخامس عشر في **العهد القديم** من **الكتاب المقدس**، لذلك يبدو الفصل بين فعل الوحي وتدوينه عميقاً، فإذا ما كان موسى قد عاش في القرن الخامس عشر قبل الميلاد أو الثالث عشر ق.م، بحسب اختلاف الروايات[1]، فإنّ عزرا المدوّن قد عاش في القرن الخامس قبل الميلاد.

إنّ المدّة الفاصلة بين مرحلة الوحي وزمن التدوين تتراوح بين (10) و(8) قرون. ورد في **قاموس الكتاب المقدس** أن اليهود يعتقدون أنّ عزرا هو الذي جمع أسفار **الكتاب المقدس** ونظّمها[2]، وورد في هذا القاموس، عند التعريف بسفر عزرا، القول الآتي: «هو السفر الخامس عشر من أسفار **العهد القديم** حسب ترتيب الأسفار الحاضرة. وكان في الأصل جزءاً من عمل يتألّف من أسفار **أخبار الأيام الأول والثاني وعزرا ونحميا**. وقد كتب هذا الكتاب الشامل بقلم رجل واحد في وقت واحد، وسفر **عزرا** يتمّم أخبار سفري أخبار الأيام، والأسلوب فيها كلّها أسلوب واحد»[3].

إنّ ما يستفاد من الشاهد السابق أنّ عزرا لم يدوّن السفر الخاصّ به فحسب، وإنّما دوّن كذلك أسفاراً ثلاثة أخرى هي: **أخبار الأيام الأول**،

(1) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص933.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص621.
(3) المصدر نفسه، ص622.

وأخبار **الأيام الثاني، ونحميا**. ويرى سبينوزا أنّ الكاهن عزرا دوّن الأسفار الخمسة الأولى بالإضافة إلى الأسفار الآتية: **يشوع - القضاة - راعوث - صموئيل - الملوك**، يقول سبينوزا: «فإذا أخذنا في اعتبارنا هذه الخصائص الثلاث: وحدة الغرض في جميع هذه الأسفار، وطريقة ربطها فيما بينها، وتأليفها بعد الحوادث المروية بقرون عديدة، نستنتج من ذلك، كما قلنا من قبل، أنّ مؤرّخاً واحداً هو الذي كتبها»[1].

ويمكننا أن نفهم الفاصل الزمني بين النبيّ والمدوّن من ناحية وبين زمن النبوّة (الوحي) وزمن التدوين من ناحية أخرى من خلال صيغ الخطاب، فهذه الصيغ تؤكّد أنّ زمن التدوين ليس هو زمن الوحي، لذلك يرد الكلام في صيغة كلام مسرود (أسلوب غير مباشر) يغلب عليه ضمير الغائب، وقلّما نعثر على مقاطع يتكلّم فيها النبيّ مباشرة بضمير المتكلّم. يقول الراوي في **سفر الخروج**: «وَأَمَّا مُوسَى فَكَانَ يَرْعَى غَنَمَ حَمِيهِ يَثْرُونَ كَاهِنِ مَدْيَانَ، فَقَادَ الغَنَمَ إِلَى مَا وَرَاءَ الطَّرَفِ الأَقْصَى مِنَ الصَّحْرَاءِ، حَتَّى جَاءَ إِلَى حُورِيبَ جَبَلِ اللهِ. وَهُنَاكَ تَجَلَّى لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ وَسَطَ عُلَّيْقَةٍ. فَنَظَرَ مُوسَى وَإِذَا بِالعُلَّيْقَةِ تَتَّقِدُ دُونَ أَنْ تَحْتَرِقَ»[2].

وجاء في مفتتح سفر إشعياء ما يدعم ما ذهبنا إليه: «هَذِهِ هِيَ رُؤْيَا إِشْعِيَاء بن آمُوصَ التي أُعْلِنَتْ لَهُ بِشَأْنِ يَهُوذَا وَأُورُشَلِيمَ»[3]. فلا الإله ولا النبيّ يتكلّمان مباشرة في **الكتاب المقدّس** بعهديه القديم والجديد، وإنّما ينقل كلامهما (ولاسيما كلام الأنبياء؛ لأنّ الإله قليل التكلّم في الكتاب المقدّس) راوٍ أو بالأحرى كاتب قد يكون عاش بعد عهد النبوّة بمدّة طويلة تتعدّى أحياناً مئات السنين. إنّ هذه المدّة الفاصلة بين زمن الوحي (الزمن الذي عاش فيه النبيّ) وزمن الإلهام (الزمن الذي كتب فيه النص بإلهام من الروح

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، ص277.

(2) خروج 3: 1و2.

(3) إشعياء 1: 1.

القدس) يجعلنا نتساءل عن أثر هذه المدّة في النصّ المقدّس بالزيادة والحذف من ناحية، وعن أثر الرواية الشفوية بالتغيير والتبديل قبل الاستقرار عن طريق الكتابة من ناحية ثانية. لقد وجد اليهود والمسيحيون في الروح القدس المعزّي للخروج من هذا الإشكال[1].

هل يسوع/ عيسى مجرّد نبيّ؟:

أمّا في المسيحية فإنّنا نجد أنفسنا أمام ظاهرة متفرّدة عجيبة إذا ما نظرنا إلى المسألة من رؤية مسيحية، ويمكننا أن نتساءل: أَنحن إزاء نبيّ ونبوّة أم نحن إزاء ظاهرة دينية لها من التجلّيات ما يجعلها تتجاوز كلّ هذه الأبعاد؟ كيف ينظر المسيحيون إلى يسوع؟ وماذا يمثّل بالنسبة إليهم؟

تذهب المسيحية إلى القول بأن يسوع «أعظم من نبيّ»، أو هو «أكثر من نبي» بحسب عبارة الأب موريس بورمانس[2]. وما يشدّ يسوع إلى قطب الأنبياء أنّه مرسل ومبلّغ لرسالة، جاء بقيم وأخلاق كان الأنبياء السابقون قد دعوا إلى اعتناقها والعمل بها، وقد اجتهد، شأنه شأن الأنبياء السابقين، في نشر تعاليمه وتعليم الناس مبادئه وقيمه طول سنوات ثلاث (مدّة الكرازة). وكان يضرب الأمثال (paraboles) من أجل إفهام تعاليمه كما كان يفعل الأنبياء قبله.

لكن ينبغي أن نشير إلى أنّ هذه العناصر غير كافية لتحديد شخصية يسوع من منظور مسيحيّ، فهو لئن كان مرسلاً ومبلّغاً فهو رسول مبلّغ من نوع خاصّ يختلف عن المرسلين والمبلّغين السابقين جميعاً، لذلك نُعِتَ بأنّه «أعظم من نبيّ». لقد كان يسوع يَمْثُلُ أمام الناس بطريقة تجعلهم يرون فيه نبيّاً، فحضوره في المعبد كان يعطي انطباعاً على أنّه رجل من رجال الدين (حاخام، ربّيّ، حبر) جاء يعرض مضمون **الكتاب المقدس**، ومن خلال ذلك

---

(1) يُنعت الروح القدس في نصوص العهد الجديد بالمعزّي.

(2) انظر مقاله بالعربية ص331، ضمن الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني، وقد أُدرج هذا المقال بالفرنسية ضمن أعمال هذا الملتقى.

كان يعرّف الناس بالإرادة الإلهية. لكن سرعان ما نتبيّن الفرق بين طريقته في تفسير **الكتاب المقدس** وطريقة الحاخامات، فهو يتكلّم وكأنّه صاحب سلطة/ سلطان، وبالعودة إلى النصّ الإنجيلي يمكننا أن نجد ما يؤكّد هذا النعت الذي يُوصف به المسيح، فقد جاء في إنجيل مرقس: «ثُمَّ ذَهَبُوا إِلَى كَفْرَنَاحُومَ، فَدَخَلَ حَالاً فِي يَوْمِ السَّبْتِ إِلَى الْمَجْمَعِ، وَأَخَذَ يُعَلِّمُ، فَذُهِلَ الحَاضِرُونَ مِنْ تَعْلِيمِهِ، لِأَنَّهُ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ كَصَاحِبِ سُلْطَةٍ وَلَيْسَ كَالكَتَبَةِ. وَكَانَ فِي مَجْمَعِهِمْ هُنَاكَ رَجُلٌ يَسْكُنُهُ رُوحٌ نَجِسٌ، فَصَرَخَ وَقَالَ: مَا شَأْنُكَ بِنَا يَا يَسُوعُ النَّاصِرِيُّ؟ أَجِئْتَ لِتُهْلِكَنَا؟ أَنَا أَعْرِفُ مَنْ أَنْتَ. أَنْتَ قُدُّوسُ اللهِ. فَزَجَرَهُ يَسُوعُ قَائِلاً: اخْرَسْ واخْرُجْ مِنْهُ. فَطَرَحَ الرُّوحُ النَّجِسُ الرَّجُلَ وَصَرَخَ صَرْخَةً عَالِيَةً، وَخَرَجَ مِنْهُ، فَدُهِشَ الجَمِيعُ حَتَّى أَخَذُوا يَتَسَاءَلُونَ فِي مَا بَيْنَهُمْ: مَا هَذَا؟ إِنَّهُ مَذْهَبٌ جَدِيدٌ ذُو سُلْطَةٍ، فَحَتَّى الأَرْوَاحُ النَّجِسَةُ يَأْمُرُهَا فَتُطِيعُهُ»[1]. إنّه يتكلّم كصاحب سلطة وليس كما يتكلّم الكتبة[2].

إنّ يسوع إن كانت بعض الأشياء تقرّبه من الأنبياء فإنّ صفة نبيّ لا يمكن أن توافقه تماماً، فهو يتجاوز النبوّة، ويتعدّى حدود الأنبياء. صحيح أنّ له (كما هو شأن الأنبياء) معرفة جديدة عن الإرادة الإلهية كان يعلّمها الناس، وكانت لديه حقيقة جاء ليبلّغها، وهي نابعة من مصدر يتجاوز قدرة أيّ إنسان وإمكاناته؛ إنّ هذه الحقيقة التي جاء ليعلنها للملأ تنبثق ممّا وراء عالم الإنسان؛ أي من عالم الغيب، لكنّه لم يكن، على الرغم من ذلك أيّاً من الأنبياء، فهؤلاء جميعاً كانوا يستمدّون سلطتهم من صوت أو نداء كان قد وُجِّه إليهم، وكانوا يرجعون دائماً إلى كلمة كانت قد بُلّغت إليهم، وكان عليهم ترديدها وتبليغها بأمانة، لذلك يتكثّف حضور العبارات الآتية: قال الرب... تكلّم الرب... قال يهوه... قال الله... قال الله تعالى...

أمّا يسوع فلم يكن كهؤلاء الأنبياء، إنّه كان (على العكس من ذلك) يعلن

---

(1) مرقس1: من 21 إلى 27.

(2) انظر: لوقا 4: 31 وما بعدها.

بوضوح لا يقبل اللّبس أنّه ليس نبيّاً وأنّ زمن الأنبياء قد ولّى، وأنّنا الآن في عهده الجديد أمام ظاهرة دينية تتجاوز النبيّ. إنّه أعظم من أنبياء **العهد القديم**، أعظم من يونان ومن سليمان، ذلك ما أعلنه يسوع نفسه أمام بعض الكتبة والفرّيسيين، جاء في إنجيل متّى: «سَيَقِفُ أَهْلُ نِينَوَى يَوْمَ الدَّيْنُونَةِ مَعَ هَذَا الجِيلِ وَيُدِينُونَهُ لِأَنَّهُمْ تَابُوا لَمَّا أَنْذَرَهُمْ يُونَانُ. وَهَاهُنَا أَعْظَمُ مِنْ يُونَانَ. وَسَتَقُومُ مَلِكَةُ الجَنُوبِ يَوْمَ الدَّيْنُونَةِ مَعَ هَذَا الجِيلِ وَتُدِينُهُ لِأَنَّهَا جَاءَتْ مِنْ أَقْصَى الأَرْضِ لِتَسْمَعَ حِكْمَةَ سُلَيْمَانَ. وَهَاهُنَا أَعْظَمُ مِنْ سُلَيْمَانَ»[1].

لقد نعت المسيح يوحنّا المعمدان بأنّه أعظم من نبيّ؛ لأنّه لا يبشّر بالوحي المباشر (الوحي بلا وساطة)؛ أي بالمسيح، وكان الكثير من أنبياء **العهد القديم** يبشّرون بيسوع، لكنهم لم يسبقوا بمن يبشّر بهم، لذلك نجد من يتحدّث عن الإرهاصات المتوافرة في **العهد القديم** المحيلة على عهد المسيح؛ أي **العهد الجديد**. وقد أكّد مدوّنو الأناجيل ما يربط يسوع بالأنبياء، لكنهم أبرزوا من ناحية ثانية ما به يكون أعظم منهم جميعاً. نقرأ في إنجيل متّى: «إِذَنْ مَاذَا خَرَجْتُمْ لِتَرَوْا؟ أَنَبِيّاً؟ نَعَمْ، أَقُولُ لَكُمْ، وَأَعْظَمَ مِنْ نَبِيٍّ. فَهَذَا هُوَ الَّذِي كُتِبَ عَنْهُ: هَا إِنِّي مُرْسِلٌ قُدَّامَكَ رَسُولِي الَّذِي يُمَهِّدُ لَكَ طَرِيقَكَ»[2]. لكنّ يوحنّا هذا (وهو أعظم من أيّ إنسان ولدته امرأة) قد مرّ زمانه، فهو ينتمي إلى العهود القديمة، أمّا الآن فقد حلّت العهود الجديدة، وهذه العهود حاضرة لأنّ يسوع حاضر، فهو الحامل لعهد جديد مقابل العهد القديم الذي حمله الأنبياء.

لقد فوّض الله ليسوع كلّ شيء، بينما لم يفوّض الأنبياء إلا تبليغ الرسالة، لذلك يظلّ هؤلاء الأنبياء في انتظار القيام بما يؤمرون به عن طريق الوحي بمختلف كيفياته. أمّا المسيح فلا ينتظر أيّ وحي ولا أيّ أمر فوقيّ،

---

(1) متّى 12: 41 و42. وانظر: متّى 13: 17.

(2) متّى 11: 9 و10.

فكلّ ما يتفوّه به نابع من ذاته؛ لأنّه يتمتّع باستقلالية ذاتية عجيبة، فهو ليس في حاجة إلى انتظار الوحي؛ لأنّه هو نفسه الوحي باعتباره الكلمة (Verbe) أو كلام الله (Parole de Dieu) تجلّى فيه وبه، ولا يمكن أن نفصل في حياته بين لحظتين متناقضتين متباينتين مثلما هو شأن الأنبياء: لحظة نزول الوحي؛ حيث يبدو النبيّ متجاوزاً منزلةَ الكائن البشريّ بحكم معانقته للذات الإلهية عن طريق ما يوحى إليه ولحظة حياته العادية، حيث يضحي النبيّ إنساناً عادياً يحيا حياة الناس العاديين. فحياته كلّ متكامل لا يقبل التجزئة أو الانفصام، وشخصيته كلّ متكامل غير قابل للتجزئة، ولا يمكن أن نتحدّث عن لحظة غياب للوحي في العقيدة المسيحية؛ لأنّ حياة يسوع كلّها مفعمة وحياً باعتباره الوحي ذاته. إنّ الوحي عند المسيحيين لم يكتمل إلّا بعهد المسيح/ العهد الجديد، وهذا يعني أنّ الوحي قبله كان مبتوراً، وبتجلّي يسوع اكتمل. إنّ الوحي في المسيحية قد عرف نهايته واكتماله بظهور المسيح، «هو الوحي الكامل للآب السرمديّ، ولهذا هو الحضرة الإلهية المستقرّة بين البشر»[(1)].

وتتجلّى هذه الاستقلالية الذاتية العجيبة في شخصية المسيح من خلال النظر في مرجعيات الكلام الذي يخاطب به أتباعه، فبينما يسعى غيره من الأنبياء إلى تأكيد أنّ ما يتفوّهون به ذو مصدر إلهيّ متعالٍ ليضفوا على خطابهم مصداقية، فإنّنا لا نجد في حال يسوع مثل هذا العناء، فهو لا يحيل على مرجعية متعالية؛ بل إنّه يؤكّد أنّ الكلام كلّه نابع من ذاته، والأفعال صادرة عن إرادته، والمعجزات آتية عنه دون أن يرجعها إلى قوّة خارجة عن ذاته، لذلك نجد تواتراً للعبارات الآتية: الحقّ أقول لكم... أمّا أنا فأقول...

ويُستخلص من هذا أنّه يمكن أن نميّز في كلام الأنبياء بين ضربين أو مستويين من القول:

أ- ما هو صادر عن الذات الإلهية؛ أي الوحي أو الكلام المقدس.

---

(1) بورمانس، الأب موريس، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ص332.

ب- ما هو صادر عن النبيّ الإنسان؛ أي الكلام البشري، لكن هذا الفصل غير جائز في حال المسيح؛ ذلك أنّ كلّ ما يصدر عنه كلام مقدس. وظاهرة الفصل جلية بوضوح في الإسلام بين كلام الله/القرآن وكلام النبيّ/الحديث، حتّى أنّ محمداً نفسه كان ينبّه على هذا الفصل عندما نهى بعض أصحابه عن تدوين ما كان يتفوّه به في أحواله العادية؛ أي عندما يكون في غير حالات الوحي، خوفاً من أن يلتبس كلامه ويختلط بالقول الإلهي. وعلى الرغم من أنّ السنة النبوية المحمدية تفسّر في العديد من نصوصها كلام الله، ظلّ القرآن أعلى منها منزلة والمصدر الأول في الأحكام والتشريعات والأخلاق والعبادات، لذلك ظلّ الفاصل المادّي قائماً بينها وبين نصّ الوحي.

إن المفارقة بين الإله والنبيّ تظلّ قائمة في نصوص **العهد القديم**، وخاصة في **التوراة**، فالنبيّ مهما تبلغ مكانته عند الإله[1] يظلّ في منزلة دنيا بالنسبة إلى الخالق؛ لذلك لا تجوز المقارنة بين الإله والنبيّ، جاء في **التوراة** على لسان إبراهيم «فَأَجَابَ إِبْرَاهِيمُ وَقَالَ: إِنِّي قَدْ شَرَعْتُ أُكَلِّمُ الْمَوْلَى وَأَنَا تُرَابٌ وَرَمَادٌ»[2]. إنّ الإله في **العهد القديم**، على الرغم مما يكنّه من تقدير واقتراب من الإنسان بصفة عامّة ومن الأنبياء بصفة خاصة[3]، يظلّ مفارقاً لهما، وهذه المفارقة القائمة على التقابل والتباعد تظلّ حادّة وعميقة،

(1) مثل مكانة موسى عند يهوه؛ إذ هو يعدّ أعظم أنبياء بني إسرائيل على الإطلاق. جاء في نهاية سفر التثنية «ولم يظهر بعد نبيّ في بني إسرائيل مثل موسى الذي خاطبه الربّ وجهاً لوجه، وأقامه ليجري جميع الآيات والمعجزات في ديار مصر على فرعون وعلى جميع عبيده، إذ لم يستطع أحد أن يصنع العظائم المخيفة بقدرة فائقة كما فعل موسى أمام كلّ بني إسرائيل». التثنية 34: من 10 إلى 12.

(2) تكوين 18: 27.

(3) ورد في تكوين 18: 17و 18: «فقال الربّ: أأكتم عن إبراهيم ما أنا فاعله؟ وإبراهيم لا بدّ أن يصبح أمّة كبيرة وقوية».

وسيعمل الإسلام على تصعيد هذه المفارقة وتقويتها عندما يجعل التقارب بين الإله والنبيّ الذي نجد له أمثلة في **العهد القديم** أمراً مستحيلاً[1].

أمّا في **العهد الجديد** فإنّ هذه المفارقة مضمحلّة أو هي مفقودة تماماً؛ إذ لا نجد فارقاً بين الإله ويسوع، فهما متطابقان متناظران إلى درجة تذوب فيها جميع الفوارق وتزول فيها جميع الحدود والفواصل، فيسوع يقول لأتباعه: «مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى اللهَ»؛ وإذا ما ذكرنا آنفاً أنه لا مجال للتقريب بين النبيّ والإله في الإسلام خاصة فإنّه يسوّغ لنا القول في حال المسيحية إنّه لا مجال للمباعدة بين الإله والمسيح لأنّهما مندغمان متطابقان، ولا غرو، فالمسيح هو الأقنوم الثاني في الثالوث المكوّن للألوهية بحسب التّصوّر المسيحي، ولا غرو كذلك فإنّ يسوع يدعى «عمّانوئيل»، ويحمل هذا الاسم معنى «الله معنا»[2].

إنّه بالإمكان القول إنّ كلام المسيح ليس مبلّغاً على أنّه ذو مرجع يعود إلى مصدر ماورائيّ، لكنّه كلام يعبّر عن حضور العالم الآخر، عالم الغيب، لذلك عندما يتكلّم يسوع ويفعل فإنّ الله هو الذي يتكلّم ويفعل في الحقيقة، لذلك تكون أعلى درجة للتجلّي الإلهي هي المسيح نفسه، فالله تكشّف للبشر عن طريق حياة المسيح وأعماله، ومنذ أن عاش يسوع بين الناس تمكّن الإنسان من معرفة من هو الله بحسب المعتقد المسيحي؛ ذلك أنّ وجود المسيح في دنيا الناس لا يحيل على ظاهرة النبوّة بقدر ما يدلّ على الحضور الإلهي في العالم وفي التاريخ، بعد أن تجسّد الله؛ أي اتخذ لنفسه وجوداً بشرياً.

ويمكن أن ندعم هذه المكانة التي يحتلّها يسوع في المسيحية باعتباره جوهرها وحجر أساسها بالإشارة إلى بعض الصفات التي ينعت بها، فهو في

(1) نقرأ في سورة الشورى 53: 11: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.
(2) متّى 1: 23.

النصّ الإنجيلي «ابن الله»، وهذه العبارة ينبغي أن تفهم على أنّ لها دلالة وظيفية، وهي تعني «الذي منحه الله مملكته، وقد أنجبه من أجل هذه الوظيفة، فالعبارة لا تحيل إذن على أصل أو رابط ميتافيزيقي للكائن، فقد كان المسيح يملك، بوصفه ابن الله، نفوذ الفعل أو سلطته عوضاً عن الله، إنّه هو الذي منحه الله قوّته كاملة وسلطته العليا»[1].

وتنهض المسيحية، من جهة أخرى، على مفهوم القيامة بعد موت يسوع مصلوباً، ولا تعني لفظة القيامة هنا البعث الأخروي في مفهومه الإسلامي العام، وإنّما يقصد بالكلمة قيامة المسيح من القبر بعد ثلاثة أيام من موته ليصعد إلى السماء ويجلس عن يمين الآب.

وتمثّل القيامة في العقيدة المسيحية حجر الزاوية، وهي ركن أساسي من أركان هذه العقيدة، ليس لأنّها تتعلّق بمن يمثّل قلب الدين المسيحي فقط، وإنّما لأنّ في تغييب الإيمان بها لن توجد الديانة المسيحية. وقد أشار القدّيس بولس في **الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس** إلى هذا الجانب قائلاً: «فَإِنْ لَمْ تَكُنْ قِيَامَةُ أَمْوَاتٍ فَلَا يَكُونُ الْمَسِيحُ قَدْ قَامَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَسِيحُ قَدْ قَامَ فَبَاطِلَةٌ كِرَازَتُنَا وَبَاطِلٌ أَيْضاً إِيمَانُكُمْ، وَنُوجَدُ نَحْنُ أَيْضاً شُهُودَ زُورٍ لِلَّهِ لِأَنَّنَا شَهِدْنَا مِنْ جِهَةِ اللهِ أَنَّهُ أَقَامَ الْمَسِيحَ وَهُوَ لَمْ يُقِمْهُ إِنْ كَانَ الْمَوْتَى لَا يَقُومُونَ، لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْمَوْتَى لَا يَقُومُونَ فَلَا يَكُونُ الْمَسِيحُ قَدْ قَامَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَسِيحُ قَدْ قَامَ فَبَاطِلٌ إِيمَانُكُمْ. أَنْتُمْ بَعْدُ فِي خَطَايَاكُمْ. إِذَنْ الَّذِينَ رَقَدُوا فِي الْمَسِيحِ أَيْضاً هَلَكُوا. إِنْ كَانَ لَنَا فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ فَقَطْ رَجَاءٌ فِي الْمَسِيحِ فَإِنَّنَا أَشْقَى جَمِيعَ النَّاسِ»[2].

ويتساءل بول بوبار (Paul Poupard)، صاحب (**قاموس الأديان**)، عن هذه الأهمّية التي أضفيت على القيامة، ويقول: إنّ الإجابة بسيطة، فلو لم

---

(1) انظر: ماهية اليهودية، ص306.

(2) الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس 15: من 13 إلى 19.

يؤمن أحد بقيامة يسوع لنُظِر إليه على أنّه مجرّد نبيّ عظيم أو ربيّ (Rabbi) يهوديّ، إنّه لن يُنظر إليه على أنّه المسيح؛ أي أنه المخلّص الحقيقي للناس، وأنّه ابن الله الحقيقي. إنّ الإيمان بالمسيح المنقذ الحقيقي للناس وبالبنوّة هو الذي نشأت عنه العقيدة المسيحية، فقيامة المسيح والإيمان بها هما العنصران المؤسسان للعقيدة المسيحية. إنّ الله في **العهد الجديد** يتكشّف على أنّه إله القيامة، والإيمان بقيامة المسيح من القبر من شأنه أن يعمّق الإيمان بالإله، وهو ما ذهب إليه القدّيس بطرس (Pierre) في الرسالة الأولى[1].

تلك هي نظرة المسيحية إلى نهاية المسيح على وجه الأرض، وهي نهاية يمكن أن نتأمّلها من ناحيتين: الناحية الأولى تتمثّل في سعي المدوّنين المسيحيين إلى أن يكون نقلهم لحياة المسيح نقلاً واقعياً على صلة بالحقيقة التاريخية[2] عندما تعرّضوا إلى المرحلة الأخيرة من حياة يسوع، فذكروا كيد اليهود له، والقبض عليه، واقتياده إلى مكان الصلب، ثمّ موته مصلوباً.

أمّا الناحية الثانية فينأى فيها هؤلاء المدوّنون عن الأولى عندما يذكرون قيامة المسيح وما تلاها من العديد من تجلّياته لتلاميذه وأتباعه وأمّه، وما حفّ بتلك القيامة من ظهور كائنات عجيبة كالملائكة. وقد اختلف مدوّنو الأناجيل في هذه التجلّيات من حيث عددها وأمكنتها وأزمنتها والأشخاص الذين شاهدوها[3].

إنّنا هنا إزاء تجلّيات عجائبية تخرج بالمتقبّل من حيّز الواقع الماثل في الناحية الأولى إلى فضاء المتخيّل المتوافر في الناحية الثانية، أو بعبارة أخرى نخرج من الواقعيّ إلى الأسطوريّ. إنّ هذه الفكرة ستجد نقيضها في النصّ

(1) انظر: رسالة بطرس الأولى 1: 21.
(2) هذا إذاً نحن ذهبنا إلى القول بتاريخية وجود المسيح، وهنا يمكن أن نشير إلى رأي حفني ناصف في كتابه المسيح من منظور معاصر، الذي يذهب إلى القول بأنّ المسيح كائن أسطوري.
(3) انظر الأصحاحات الأخيرة من الأناجيل الأربعة.

القرآنيّ، فإذا ما سعى هذا النصّ إلى أسطرة المسيح عندما نفى عنه القتل والصلب ليقول بنجاته وقتل شبيهه فإنّه قد نحا به نحواً واقعياً بعد ذلك عندما جعله كائناً بشرياً عرف الموت دون أن يصعد إلى السماء شأنه شأن أيّ كائن بشريّ.

إنّ العقيدة المسيحية تركّز على أنّ يسوع كائن مفارق، والاعتقاد بهذه الفكرة يجعلنا نطرح سؤالاً مهمّاً: هل يمكن أن نتكلّم على يسوع باعتباره نبيّاً من منظور مسيحيّ؟ إنّ القول بالمفارقة في شخصية المسيح يمكن أن يطرح بعض الإشكالات بين اليهودية والمسيحية في هذه المرحلة من دراستنا منها:

1- تعتقد اليهودية (الأرثوذكسية على الأقلّ) أنّ كمال الوحي الإلهي قد أوحي إلى النبيّ موسى في جبل سيناء، لذلك عدّ أعظم أنبياء بني إسرائيل على الإطلاق، وهذا يعني أنّ الوحي قد اكتمل مع هذا النبيّ. أمّا المسيحية فيعتقد أتباعها أنّ الوحي الإلهي قد عرف اكتماله مع المسيح؛ إذ ليس من المنطقيّ أن يكتمل في فترة مبكّرة من الزمن، «ومن ذلك تظهر طرافة النظرة المسيحية للوحي؛ إذ تعتبر أنّ كماله لا يؤتى به في أوائل التاريخ أو في أواسطه؛ بل بالأحرى في نهايته "عندما يجمع في المسيح كلّ شيء ممّا في السموات وفي الأرض"، على حسب ما قال القديس بولس الرسول إلى أهل أفسس 1: 10»[1].

2- ترى اليهودية أنّ كلام الله هو **التوراة** أو شريعة موسى. أمّا المسيحية فتؤمن بأنّ المسيح هو كلام الله أو كلمة الله (Parole de Dieu/Verbe de Dieu)، فيكون مضمون الوحي مختلفاً تمام الاختلاف بين الديانتين، وسيتعمّق هذا الاختلاف عندما ندرس الوحي في الإسلام.

---

(1) بور مانس، الأب موريس، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ضمن كتاب الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني، ص341.

الوحي/ النبوّة/ النبيّ في الإسلام:

ورد في (**لسان العرب**) أنّ الوحي هو الكتابة والإشارة والرسالة والإلهام، وهو الكلام الخفيّ وكلّ ما ألقيته إلى غيرك، وهو المكتوب والكتاب أيضاً، وهو كذلك الإيماء، وقيل سمّي كلام الله بالوحي لأنّ الملك أسرّه على الخلق وخصّ به النبيّ، وقيل كذلك إنّه الإعلام في خفاء.

إنّ هذا التعريف اللغوي يمكن حصره في نقطتين: مضمون الوحي كألفاظ الرسالة والرسالة والكلام الخفيّ والإعلام في خفاء؛ وكيفيات الوحي كالإشارة والإيماء والإلهام... والمتأمّل في النصّ القرآني يلفي أنّ جلّ المعاني المقصودة من الوحي مستعملة في هذا النصّ، فمعنى الوحي في الآيتين الآتيتين هو الإلهام ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النّحل: 68]، و﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القَصَص: 7]. أمّا المقصود في الآية الآتية ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مَريَم: 11] فهو الإشارة، ويدلّ على معنى الإسرار أو الإبلاغ في خفاء في الآية الآتية: ﴿يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 112].

وجاء في (**كشاف اصطلاحات الفنون**) للتهانوي أنّ الوحي يعني «كلام الله تعالى المنزّل على نبيّ من أنبيائه»[1]. ويعرّفه نصر حامد أبو زيد بأنّه «علاقة اتّصال بين طرفين تتضمّن إعلاناً -رسالةً- خفيّاً سرّيّاً»[2]. إنّ الوحي، بحسب ما قرّ في الضمير العربي الإسلامي، هو الكلام الإلهي الحرفي الذي بلّغه للنبيّ بالعديد من الطرق ذكر أهمّها في الآية (51) من سورة الشورى، ثمّ ذكرتها السنّة وبيّنتها. وقد حرص المسلمون الأوائل على نقل هذا النص بأمانة عن طريق الحفظ والرواية الشفوية التي كانت تواكبها الرواية النقلية، فكان النبيّ محمد يأمر بعض كتّابه بتدوين ما كان يتلقّاه من وحي في ما توافر لديهم من

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة: وحي.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998م، ص31-32.

إمكانات للكتابة حتّى أنّ كثيراً من الصحابة كانت لهم مصاحف تحمل أسماءهم: مصحف ابن مسعود، مصحف علي بن أبي طالب، مصحف أبي، مصحف حفصة... ثمّ دُوّن القرآن نهائياً في عهد الخليفة عثمان بأمر منه، وقد بعث هذا الخليفة بنسخ من المصحف الذي أضحى يسمّى باسمه إلى الأمصار في البلاد الإسلامية حتّى لا يختلف أهلها في أمر دينهم.

ومن الأمور، التي يمكن أن تكون قد ساعدت على النقل الأمين للقرآن، أنّ الوحي ظلّ ينزل على محمد طوال (23) سنة أو ما يقرب من ذلك، ما بين (610م) و(632م). ويذكر محمد الطالبي أنّ هذا التدقيق في محاصرة مدّة نزول الوحي قلّما نعثر عليه في الأديان الأخرى[1]. وهذه المدّة موزّعة على مرحلتين: المرحلة المكية (من سنة 610م إلى 622م) والمرحلة المدنية (من سنة 623م إلى سنة 632م)، لذلك نجد القرآن مقسّماً منذ القديم إلى سور مكية وأخرى مدنية، والتسمية هنا تُعزا إلى مكان نزول الوحي على النبيّ، أو إلى تاريخ النزول (قبل الهجرة أو بعدها)، وإذا ما كان قد شرع في تدوين الوحي منذ حياة الرسول فإنّ السنّة لم يُشرع في كتابتها بصفة رسمية إلا في فترة متأخّرة، وقد نهى الرسول أصحابه عن تدوين ما كان يتفوّه به من كلام حتّى لا يختلط بالقرآن، فيلتبس على الناس أمر دينهم. ثمّ لمّا تمكّن القرآن في نفوس النّاس لم يجد المدوّنون والفقهاء بدّاً من جمع الأحاديث النبوية وتدوينها. وقد اشترطوا في ذلك شروطاً من شأنها أن تؤمّن سلامة الحديث من الوضع والتحريف. وفي هذا الإطار نشأت علوم الحديث.

والمتأمّل في السنة النبوية يرى أنّها، من حيث تصوّر القداسة، قريبة من تصوّرات اليهود والمسيحيين للنصّ المقدس، فإذا ما كانت النصوص المقدسة اليهودية والمسيحية قد دوّنها مؤمنون بأصحاب تلك الرسالات بإلهام

---

(1) انظر:

professeur Mohamed Talbi-docteur Maurice Bucaille, Réflexions sur le Coran Editions Seghers, Paris, 1989, p. 21.

من الروح القدس[1]، فإنّ الأحاديث النبوية قد ضبطها رواة مسلمون مؤمنون بالنبيّ وبرسالته، ثمّ إنّهم لمّا جمعوها أخضعوها لمقاييس صارمة، بعضها يتعلّق بالرواة والبعض الآخر بالمتون؛ ليضمنوا سلامة انتساب الحديث المرويّ إلى محمد، وحتّى لئن لم يخضعوها إلى غربلة صارمة يميّز فيها الصحيح من الموضوع فإنّهم تركوا لنا في **علم الجرح والتعديل** ما يساعد على القيام بهذه المهمّة في أيّ زمن وفي أيّ مكان.

لكن لئن اعتقدت الكثرة المطلقة من المسلمين بأنّ **القرآن** هو الكلام الإلهي الحرفـيّ الذي تلقّاه محمّد وحياً، ثمّ بلّغه إلى الناس دون أيّ تدخّل، ولئن ميّزت تلك الكثرة المطلقة بين الوحي والإلهام فإنّه بإمكان الباحث أن يجد من الأدلّة ما من شأنه أن يُعدّل هذه المعتقدات المتعلّقة بالتمييز بين الوحي والإلهام، وبالقول بالدور السلبيّ للنبيّ محمد في الكلام الإلهي.

إنّ التأمّل المعمّق في التعريفات السابقة والموصولة بمصطلحي «الوحي» و«الإلهام" يدلّ على أنّ الفرق بينهما غير ذي بال؛ إذ تبيّن أنّ من معاني الوحي الإلهام، فالفعل «أوحى» يعني أَلْهَمَ وأشار وأَوْمَأَ وأَعْلَنَ في خفاء، وأشعر بشيء، وأثار الشعور بشيء، دون التلفّظ؛ أي دون التوسّل باللغة والتصويت، ثمّ إنّ المُلْهَمَ أو المُوحَى إليه إذا كان بشراً صاغ ما شعر به باللسان وعبّر عنه بالألفاظ.

إنّ ما ذهبنا إليه من دلالة الوحي على الإلهام تدعمه بعض النصوص الواردة في التراث العربي الإسلامي، ونحن نقرأ في هذه النصوص بعض الآراء التي تؤكّد هذا الزعم، ومنها:

أ- تذكر مصنّفات علوم القرآن ثلاثة آراء تحدّد مختلف المواقف حول مصدر الوحي، يقول أوّلها بألوهية المصدر لفظاً ومعنىً، والثاني بألوهية المعنى وبشرية اللفظ، والثالث بألوهية المعنى ومَلَكية اللفظ

(1) دور الروح القدس هنا هو حفظ الكلام من الأخطاء والمساعدة على تذكّر أحداث ماضية.

(اللّفظ صاغه المَلكُ). وما يهمّنا من هذه الآراء القول الثاني، وفيه أنّ القرآن نزل معنى على محمد، وأنّ محمّداً صاغ تلك المعاني بلغة العرب. يقول السيوطي في (**الإتقان في علوم القرآن**): «إن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصّة، وأنه ﷺ عَلِمَ تلك المعاني، وعبّر عنها بلغة العرب، وتمسّك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿193﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشُّعَرَاء: 193-194]»[1]. وتتحدّث آيات قرآنية كثيرة عن نزول الوحي بلسان عربيّ وعن أنّ ما من نبيّ إلا وخاطب قومه بلغتهم؛ فيكون الوحي، بحسب هذا التصوّر، إنشاء إلهياً بشرياً، ولا يكون النبيّ في هذه الحال مجرّد وعاء صُبَّ فيه الوحي أو مبلّغاً سلبيّاً، وإنما هو مُسهم في إنتاج النصّ بعد أن أُلْهِمَ معانيه.

ب- تتحدّث النصوص التراثية عن توسيع النبيّ قراءة القرآن بأكثر من حرف، وقد سمح للصحابة بمثل هذه التوسعة ما لم تتبدّل المعاني وتتناقض[2]. وقد نشأ عن هذا التجويز القراءات التي تدلّ على تأثّر الوحي بالنبيّ وبالجماعة المسلمة الأولى وبتدخّلهما في صياغة النصّ القرآني.

ج- تدلّ بعض الأبواب في مصنفات علوم القرآن على إمكان تدخل البشري في إنتاج النصّ، فالسيوطي يخصّص النوع العاشر في كتابه (**الإتقان في**

---

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار التراث، القاهرة، ط3، 1985م، ج1، ص126، والآية من سورة الشعراء 26/ 194.

(2) نقرأ في مقدّمة تفسير الطبري ما يأتي: «حدّثني أحمد بن منصور قال: [...] حدّثنا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أبيه، عن جدّه، قال: قرأ رجل عند عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فغير عليه، فقال: لقد قرأت على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله: ألم تقرئني آية كذا وكذا؟ قال: بلى! قال: فوقع في صدر عمر شيء، فعرف النبيّ ﷺ ذلك في وجهه، قال: فضرب صدره وقال: ابْعَدْ شيطاناً، قالها ثلاثاً، ثم قال: يا عمر، إنّ القرآن كلّه صواب، ما لم تجعل رحمَةً عذاباً وعذاباً رحمة». الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الكتب، ط1، 2001م، المجلد1، الجزء1، ص25-26.

علوم القرآن) لما أُنْزِل من القرآن على لسان بعض الصحابة، يقول: «وأخرج البخاري وغيره عن أنس قال: قال عمر: وافقتُ ربّي في ثلاث: قلتُ: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى، فنزلت ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البَقَرَة: 125]، وقلت: يا رسول الله إنّ نساءك يدخل عليهن البرّ والفاجر، فلو أمرتهنّ أن -يحتجبن- فنزلت آية الحجاب [الأحزاب 33: 53]، واجتمع على رسول الله ﷺ نساؤه في الغيرة، فقلت: عسى ربّهُ أن يُبدّله أزواجاً خيراً منكنّ، فنزلت كذلك [التّحْريم: 5]»[1]. أفلا يوحي هذا الشاهد بأنّ الوحي إنتاج بشريّ لفظاً ومعنى؟

طعون العرب في القرآن زمن محمد:

والمهمّ في المنظور الإسلامي أنّ القرآن هو كلام الله الذي بُلّغ إلى محمد بوسائط، وقد دافع القرآن كثيراً عن كونه قولاً لا يمكن أن يدخله الريب أو التحريف بالزيادة أو النقصان، ولا يمكنه كذلك أن يكون كلاماً بشرياً أو كلام كاهن أو ساحر أو شاعر أو مجنون مثلما ذهب إلى ذلك بعض معاصري محمد، عندما أرادوا أن ينفوا عن هذا النصّ تعاليه وقداسته، وقد جاء الردّ على هذه الاتهامات في العديد من السور:

- الاتهام بالجنون: ﴿وَقَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحِجر: 6][2].
- الاتهام بالسحر: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ إِنَّ هَـٰذَا لَسَـٰحِرٌ مُّبِينٌ﴾ [يُونس: 2][3].

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص99.
(2) انظر كذلك: المؤمنون 23/ 25 و70، الشعراء 26/ 27، سبأ 34/ 8 و46، الصافات37/ 36.
(3) انظر كذلك: الإسراء17/ 47.

- الاتهام بالكهانة: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ [الطُّور: 29][1].
- الاتهام بالشعر: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ [الطُّور: 30][2].
- الاتهام بالتقوّل والافتراء: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [الطُّور: 33] [3].

إنّ الاتهامات المضمّنة في الشواهد السابقة تنفي عن **القرآن** مصدره المتعالي؛ أي تنفي عنه أن يكون «كلام الله» لتثبت أنّه إنتاج بشريّ مرتبط بطرق الإلهام المعروفة لدى العرب قبل الإسلام (السحر، الكهانة، الشعر، الجنّ...)، وقد كانت هذه العناصر المكوّنات الأساسية للعلم والثقافة لدى العرب قبل الإسلام، لذلك تعامل الجاهليون مع **القرآن** على أنّه لا يختلف، من حيث مصدره وطرق إلهامه، عن مكوّنات الثقافة آنذاك من حيث مصدرها وكيفيات استلهامها، فعدّوا **القرآن** كلام ساحر، أو كلام شاعر، أو كلام كاهن، أو كلام مجنون.

وقد جاء الردّ في **القرآن** ذاته الذي أكّد في العديد من المواضع أنّ الوحي هو كلام الله بلا ريب، وذهب إلى تحدّي الذين قالوا ببشريته أو افترائه. نقرأ في سورة السجدة: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا...﴾ [السَّجدَة: 2-3][4].

أمّا تحدّي **القرآن** للمتّهمين فقد ذكر في المواضع الآتية:

- الطور52: 33 و34: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ۝٣٣ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾.

---

(1) انظر كذلك: المعارج71/ 42.

(2) انظر: الأنبياء21/ 5.

(3) انظر كذلك: المؤمنون 23/ 38، الشورى 53/ 24، يونس 10/ 38، هود 11/ 13 و35، الأنبياء 21/ 5، الفرقان 25/ 4، السجدة 32/ 3، الأحقاف 46/ 8.

(4) انظر كذلك: الزمر 39/ 1و2، غافر 40/ 1، فصّلت 41/ 1، الدخان 44/ 1 و2، الجاثية 45/ 2، الأحقاف 46/ 2، النجم 53/ من 1 إلى 5.

- يونس 10: 38: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾.
- هود 11: 13: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ﴾.

ولم يُتَوَفَّ النبيّ حتّى قرّ في ضمير الجماعة الإسلامية الأولى أنّ **القرآن** هو كلام الله بلا ريب، وأنّ مبلّغه هو خاتم الأنبياء، به يصحّح كلام الله السابق في **التوراة والإنجيل**، وبه يكتمل الوحي ليكون الإسلام هو دين الأديان، وهو الدين الذي ينبغي أن يؤمن به الناس كافّة ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عِمرَان: 19]. ونقرأ في السورة نفسها: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عِمرَان: 85]. وجاء في سورة الصفّ 9: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾.

إنّ ما تقدّم يمكن أن يفضي بنا إلى جملة من النتائج نذكر أهمّها:

أ- الوحي اكتمل بـ**القرآن**، وما سبقه إنما هي تجلّيات للوحي لحقها التحريف.

ب- محمد هو خاتم النبوة، به اكتملت حلقات الأنبياء التي ابتدأت بآدم وخُتمت بمحمد.

ج- أوحي بالإسلام إلى محمد ليكون دين الناس كافّة، فلا مبرّر إذاً لليهود والنصارى أن يظلّوا متشبّثين بدياناتهم السابقة التي جاء الإسلام ليبيّن تحريفها وفساد معتقداتها، وقد أشار **القرآن** إلى انحرافها في العديد من المواضع[1].

إنّ الأديان السماوية السابقة للإسلام لئن دعا **القرآن** إلى الاعتراف بها والإيمان بجميع أنبيائها فإنّها أضحت دارسة مبدّلة، لكنّها كانت في أصلها لا تختلف عن الإسلام، فلمّا دثرت جاء الإسلام لإحيائها وإرجاع الألق إليها، فذكّر بها وبما جاء فيها من أصول صحيحة، فهو لا يختلف في مضمونه عن جوهرها، لكنّها لمّا خضعت للتبديل جاء الإسلام ليصحّحها ويصوّب المعتقدات المحرّفة فيها[2].

---

(1) انظر النساء 4/ 46، والمائدة 5/ 13.

(2) انظر: محمد الطالبي. Réflexions sur le Coran, pp. 29-30.

طعون المستشرقين في القرآن:

لكن اليهود والمسيحيين المعاصرين لم يرضوا بما جاء به الإسلام، فذهب البعض إلى القول بأنّ ما جاء به هذا الدين ما هو في الحقيقة إلا نقل مشوّه أو محرّف للديانتين اليهودية والمسيحية، اقتبس في الكثير من آياته من الكتب اليهودية والمسيحية القانونية وغير القانونية. فهنري ميشو (Henri Michaud) يرى أنّ ما قصّه **القرآن** حول المسيح إنّما هو مستمدّ إمّا من الأناجيل القانونية وإمّا من الأناجيل غير القانونية[1]. ويتساءل ميشو قائلاً: هل **الإنجيل** الذي يتكلّم عليه **القرآن** هو **العهد الجديد** الذي يؤمن به المسيحيون؟ ثمّ يجيب الباحث بالنفي[2]، ويضيف قائلاً: «لقد أفرغ القرآن الصفات الأكثر نبلاً التي يتحلّى بها يسوع في التقليد المسيحي، فلم يبقَ غير رسول مبعوث ولد إثر حبل بَتُوليّ، لكنّه دائماً مخلوق. وقد عوّض **القرآن** المسيح "كلمة الله" بمبعوث مخلوق»[3].

إنّ التهمة بتحريف الأديان السابقة موجّهة إلى الإسلام بسبب نقله غير الأمين لمضامين تلك الديانات، أو بسبب اعتماد محمد على مصادر يهودية ومسيحية غير قانونية، لذلك يذهب هنري ميشو إلى القول بأنّ **القرآن** بثّ خطأين جوهريين حول التثليث المسيحي: أوّلهما يتمثّل في اعتبار التثليث ثالوثاً (Trinité/Triade)، وثانيهما يضع مريم الأقنوم الثالث في الثالوث، وقد استند الباحث إلى ما جاء في الآيتين الآتيتين: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المَائدة: 73]، و﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: 116]، ويذهب المؤلّف إلى القول

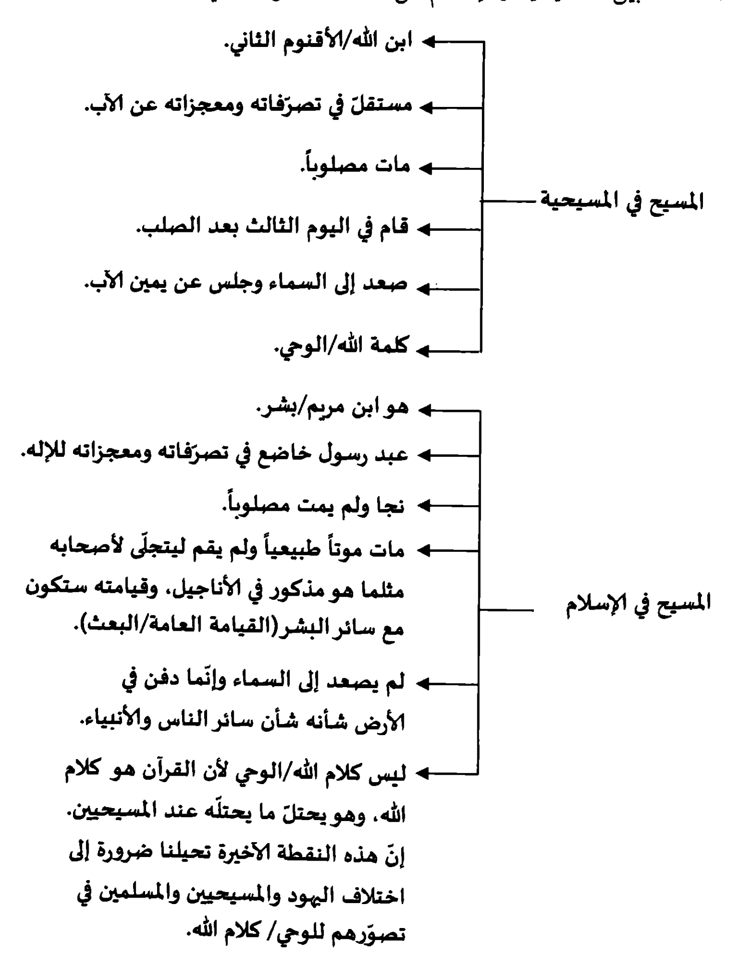
(1) انظر:

Henri Michaud, Jésus selon le Coran, éd.Delachaux et Niestlé Neuchatel. Suisse, 1960, p. 33.

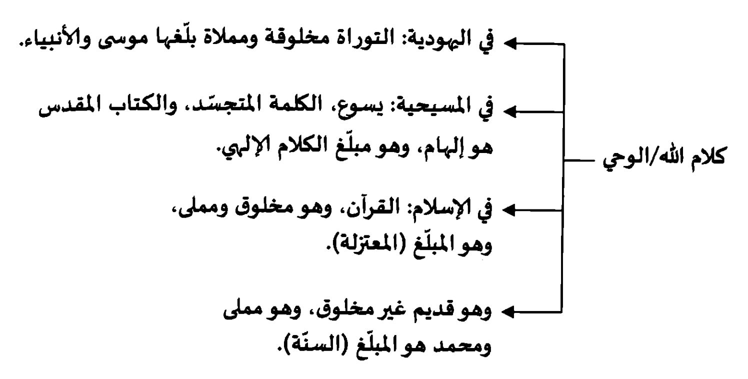
(2) انظر: المرجع نفسه، ص33.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص53.

بأنّ محمداً قد أخذ المسيحية من تعاليم محرّفة[1]. ويمكن أن نفهم عمق الخلاف بين المسيحية والإسلام من خلال المقارنة الآتية:



(1) انظر: المرجع نفسه، ص83.



ومن الغربيين المسيحيين من يرى أنّ **القرآن** لئن أمكن اعتباره كلاماً إلهياً واصل تسآله للضميرين اليهودي والمسيحي ضدّ كلّ محاولة عبادة مخالفة للتوحيد الدقيق، فإنّه لا يمكن أن يكون مقبولاً كذلك؛ أي باعتباره كلاماً إلهياً، إلا بمقدار ما لا يتناقض شكلياً والوحي النهائيّ في المسيح وبمقدار تحيينه الدين البدائي لإسرائيل[1]. وبذلك نتحوّل من الإسلام باعتباره الدين الصحيح الذي به تُقاس صحّة الديانتين السابقتين إلى الدينين السابقين باعتبارهما المقياس الذي به تقاس صحّة الإسلام.

ويذكر القس جورج طرطار (Georges Tartar) أنّ المسلمين لم يحسنوا تفسير النصوص القرآنية المتعلّقة بالمسيح، وأنّ **القرآن** جاء ليثبت **الكتاب المقدس**، وهو لا يقول كلّ شيء عن المسيح، لذلك لا بدّ من إكمال هذا النقص بما جاء في **الإنجيل**، وأنّ **القرآن** كان قد اقتبس من **الكتاب المقدس**، وأنّه ينتمي إلى المخزون الثقافي الديني والروحي للبشرية[2]؛ لذلك نرى سعي بعض المفكرين المسيحيين إلى دعوة المسلمين لكي يعيدوا

(1) انظر: Réflexions sur le Coran, p. 34.، وما بعدها حيث يواصل الطالبي عرض مواقف الغرب من الإسلام.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص36.

النظر في مفهومهم للوحي، فلا ينظروا بعد ذلك إلى **القرآن** باعتباره كلاماً إلهياً، وإنّما باعتباره كلاماً ملهماً (Parole inspirée) قام فيه محمد بدور نشيط[1].

إنّ ما تريد الدراسات الغربيّة تأكيده أنّ **القرآن** إنتاج اجتماعيّ ثقافيّ أنتجه محمد الذي يعدّ عند بعض الغربيين دجّالاً مخادعاً محتالاً[2]، ويمكن أن يفسّر **القرآن** بالعديد من العناصر التي أثّرت فيه، كاليهودية والمسيحية، ولاسيما المؤثّرات الشرقية[3].

إنّ هذا التمشّي في النظر إلى **القرآن** بهذه الكيفية يمكن أن نجد له العديد من الأمثلة ككتاب أ. غيغر (A.Geiger)، الذي يحمل عنوان (**ماذا استعار محمد من اليهودية؟**)، وهو كتاب دُوّن بالألمانية في الأصل، وكتاب تيودور نولدكه (Theodore Nöldeke) وهو بالألمانية أيضاً، ويحمل عنوان (**تاريخ القرآن**) (ظهر سنة 1860م)، ويمكن أن نذكر كذلك كتاب سيدرسكي (Sidersky)، الذي يحمل عنوان (**أصل الأساطير الإسلامية في القرآن وفي قصص الأنبياء**) الصادر في باريس سنة (1933م). إنّ القائمة تطول إن نحن سعينا إلى تقديم ثبت في الكتب الغربية التي نظرت إلى **القرآن** بمثل هذه النظرة، وعَدَّته شكلاً من أشكال اليهودية والمسيحية نقله محمد عنهما من أسفارهما القانونية وغير القانونية[4].

وقد رأى نولدكه أنّ **القرآن** ملآن أخطاء، وأنّ من الصعب على القارئ أن لا يلاحظ التغييرات التي أُدخلت على قصص **العهد القديم في القرآن، وأن** لا يتفطّن إلى الأخطاء التي امتلأ بها النص المقدّس الإسلامي. إنّها المقولة نفسها التي تتكرّر، والتي تردّد أنّ محمداً كان قد سرق من النصوص

(1) انظر: المرجع نفسه، ص37.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص37.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص38.
(4) انظر: المرجع نفسه، من ص32 إلى42.

المقدّسة القديمة، لكنّه لم يحسن السرقة من تلك النصوص؛ إذ هو بدّلها أو حرّفها[1].

إن المفكّر الغربيّ ما إن يبدأ في دراسة **القرآن** حتّى يظلّ وفيّاً لتراثه الديني قبل كلّ شيء، ولن يكون مخالفاً لهذا التمشّي؛ لأنّ طبيعة الموضوع تلزم بعمق الباحث[2]، ولأنّ قوله بكون **القرآن** كلاماً إلهيّاً موحى إلى محمد يخرج به من دائرة إيمانيّة إلى دائرة إيمانية أخرى قد تكون مختلفة عن الإيمان الذي وطّد نفسه عليه. صحيح أنّ الإسلام يقرّ بضرورة الإيمان بالكتب السماوية السابقة وبأنبيائها، ويدعو بإلحاح المسلمين إلى ذلك، لكن هذا الأمر غير متوافر في الديانتين السابقتين، وقد تكون المسألة تاريخية بسبب أسبقية اليهودية والمسيحية، وإن ألحّت النصوص الإسلامية الحافّة **بالقرآن** على القول بوجود إشارة إلى نبوّة محمد في **الإنجيل**، وهذه الإشارة ينفي وجودها الباحثون الغربيون، وهي لا تتوافر عليها النصوص المقدسة المسيحية، وإن قال المسلمون: إنّ اليهود والنصارى قد حذفوها من أسفارهم المقدّسة، لكنّ المهمّ هنا أنّ الإسلام ليس في حاجة إلى حجّة نصّية سابقة حتّى يثبت وجوده.

د- إنّ جلّ النقد الذي وجّهه الغرب إلى الإسلام وإلى نصّه المقدّس وإلى نبيّه يمكن أن نجد له صدىً في ما وجّهه معاصرو محمد إلى الإسلام وإلى دينه ورسوله، وقد تبيّن لنا سابقاً أنّ معاصري محمد أو عدداً منهم قد رأوا في **القرآن** كلاماً بشرياً بثّه ساحر أو كاهن أو شاعر أو مجنون، وهو كلام كذب وافتراء، فمحمد إذاً رجل كاذب أو مخادع ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا ۝٤ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا﴾ [الفُرقان: 4-5].

(1) انظر: المرجع نفسه، ص40-41.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص41.

إنّ الهوّة تظلّ عميقة بين الغرب المسيحي والشرق المسلم، لكن ينبغي أن نعترف بأنّ الإسلام إن جاء في تواصل مع الديانتين السابقتين، وهو ما جعل اليهود والمسيحيين يرون في **القرآن** مجرّد اقتباس من **الكتاب المقدّس**، فإنّ أصالته تتجلّى في العديد من المسائل، ولاسيما تلك التي تتعلّق بتصوّر الإله وتصوّر النبوّة/ النبيّ.

إنّ النبيّ في **القرآن** ليس هو النبيّ في **العهد القديم**، ولا هو النبيّ في **العهد الجديد**، وإن تحدّث **القرآن** عن النبيّ نفسه الذي سبق للكتب المقدّسة أن تحدّثت عنه، فقد تبيّنت لنا صورة النبيّ في **التوراة** بصفة خاصّة، وفي **العهد القديم** بصفة عامّة، مثلما تبيّنت لنا الصورة التي رسمتها الأناجيل القانونية ليسوع.

إنّ النبيّ في **القرآن** يتبوّأ مكانة تنأى به عن منزلة الناس العاديين، لكنّها تتدنّى به دون مرتبة الإله، إنّها تنزّهه عن ارتكاب الفواحش كالزنى والخمر والتدنّي الأخلاقي، لكنّها تقف به دون أن يطال مرتبة الألوهية، وكأنّنا به يحتلّ منزلة بين البشرية والألوهية. إنّنا نلفي ذلك من خلال تحليل نظرة **القرآن** لأنبياء بني إسرائيل وللمسيح، فنحن نلاحظ أنّ النصّ الإسلامي المقدّس قد ارتفع بأنبياء **العهد القديم** إلى منزلة تبوّئهم مكانة فوق المنزلة التي كانوا يحتلّونها في **الكتاب المقدّس/ العهد القديم**.

إنّ **القرآن** يعمد إلى حذف ما يتنافى وتصوّره للنّبوّة، فلا يذكر مثلاً جدل إبراهيم مع الإله حول مسألة سدوم وعمورة (قوم لوط)، ولا يذكر كيف عمدت ابنتا لوط إلى مضاجعة أبيهما بعد أن سقتاه خمراً، ولا يتعرّض إلى الحديث عن تلكّؤ موسى عندما بعثه الإله إلى بني إسرائيل ليخرجهم من مصر.

لكنّ هذه المنزلة، التي تنأى بالنبيّ عن البشر العاديين، لا تصل به إلى أن يطال بعض الصفات الإلهية، نفهم ذلك من خلال موقف **القرآن** من المسيح، فقد سعى هذا النصّ إلى أن ينزع عن عيسى جميع الصفات التي

تربطه بالإله، والتي توافرت عليها الأناجيل، فعيسى في **القرآن** نبيّ رسول بحسب التصوّر الإسلامي للنبوّة، إنّه نبيّ ينتمي إلى البشر، وهو ابن مريم وليس ابن الله، يأكل ويشرب ويتغوّط ويموت ويفنى، شأنه شأن جميع بني آدم، نقرأ في المائدة (5/ 75) ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ...﴾. لكنّ هذا الكائن الفاني يتجاوز الناس العاديين بدرجات عندما ينأى عن جميع الأفعال الدنيئة بالتطهّر والعفّة والأخلاق الرفيعة، لكنّ هذا المقدار الذي يتجاوز به المنزلة العادية لا يسوّغ له أن يشارك الإله في بعض صفاته. إنّ المفارقة بين النبيّ والإله في الإسلام تظلّ قائمة وجليّة، ولا مجال للتقريب بينهما أو بين الحدثين الفاصلين، فالإله لا يقبل حتّى المقارنة بينه وبين الكائنات المخلوقة بما في ذلك الأنبياء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورىٰ: 11].

إنّ النبيّ كائن مخلوق فانٍ يخضع لما يخضع له الظرف مكاناً وزماناً، لذلك كان ﴿مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: 59]. إنّ النبيّ في **القرآن** يظلّ في انسجام تامّ أو انصهار أو فناء في الذات الإلهية، فهو لا يعاند الإله ولا يناقشه في ما اتخذه من قرارات، ولا يرفض الأوامر التي يتوجّه بها إليه، فهو خاضع تمام الخضوع وتابع تمام التبعية للإرادة الإلهية. إنّه يستمدّ نفوذه وقوّته من الذات المتعالية، ولا يمكن له أن ينهض إن هي لم تساعده على القيام، لذلك تكون جميع المعجزات والعجائب التي يجترحها إنّما هي بمساعدة الإله وبإذن منه. وقد ركّز **القرآن** على هذه التبعية عندما أشار إلى أنّ جميع العجائب التي أتاها المسيح كانت بإذن الله، ولا دور له فيها إلا باعتباره أداة أو وساطة به تنفّذ المشيئة الإلهية، لذلك يكون من الخطل عند النبيّ أن يؤمن باستقلال ذاته عن ذات الإله.

النبوّة/ العبودية/ الاستسلام:

ويمكننا أن نفهم هذه العلاقة القائمة على الخضوع والتبعية بين الإله والنبيّ من خلال تفسير لفظتين وردتا في **القرآن**، وقد نعت بهما الأنبياء،

وهاتان اللفظتان هما: «عبد» و«مسلم». فاللفظة الأولى استُعمِلت لتدلّ على العلاقة القائمة بين الذات الإلهية والنبيّ:

- عيسى: (مريم 19/ 30: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾. النساء 4/ 172: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ﴾).
- نوح: (الإسراء 17/ 3: ﴿...مَعَ نُوحٍ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [1]).
- داود: (ص 38/ 17: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ...﴾).
- أيوب: (ص 38/ 41: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ...﴾).
- زكريا: (مريم 19/ 2: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾).
- لوط: (التحريم 66/ 10: ﴿كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾).
- إبراهيم وإسحاق ويعقوب: (ص38/ 45: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾).
- محمد: (الإسراء17/ 1: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا...﴾[2]).

إنّ العبد، بحسب ما جاء في لسان العرب، هو «الإنسان حرّاً كان أو رقيقاً، يذهب بذلك إلى أنّه مربوب لباريه». وهو، بحسب المعجم نفسه، «فلان عبد بيّن العبودة والعبودية والعبدية، وأصل العبودية: الخضوع والتذلّل»[3]. إنّ علاقة النبيّ بالإله هي علاقة العابد بالمعبود، والعابد هنا هو الذي يأتمر بأوامر معبوده فيطيعه وينتهي عمّا ينهى عنه، ويقوم بواجباته إزاءه، ولا يرفض ما يطالبه به ولا يجادله فيه.

أمّا لفظة «مسلم» فتردّدت في العديد من المواضع من **القرآن** لتدلّ على من اتّخذ الإسلام ديناً، وجميع الأنبياء في **القرآن** مسلمون، ورد في آل

---

(1) انظر كذلك: القمر 54/ 9، والتحريم 66/ 10.
(2) انظر كذلك: الأنفال 8/ 41، والكهف 18/ 1، والفرقان 25/ 1.
(3) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: عبد.

عمران (3/ 67): ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾. ونقرأ في سورة يوسف (12/ 101): ﴿أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾. وجاء في المائدة (5/ 111): ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾.

ويعرّف الإسلام في (**لسان العرب**) على النحو الآتي: «الإسلام والاستسلام: الانقياد. والإسلام من الشريعة: إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبيّ». إنّنا نجد في «الإسلام» معنى الاستسلام لله والخضوع له والقيام بشرائعه، وهو المعنى نفسه الذي ألفيناه في لفظة «عبد». لذلك يكون النبيّ في الدين الإسلامي «العبد المسلم»، بمعنى الخاضع والمستسلم للذات الإلهية، والواصل بين الإله والنبيّ عبادة الثاني للأوّل بما جاء به الإسلام.

القرآن وصورة النبيّ النموذج:

إنّ الإسلام قدّم تصوّراً جديداً للنبوّة قلّما نجد أمثلة له في أسفار **العهد القديم**[1]. وقد أضفى **القرآن** على النبوّة الألق، ونفى عن النبيّ ما تلبّس به من صور المروق والعصيان وارتكاب الفواحش، فأرجعه إلى حجمه الحقيقي، فالمسيح في **القرآن** هو:

- عيسى ابن مريم، وليس ابن الله، وفي هذا التحوير تأكيد لبشريته ونفي للبنوّة الإلهية التي ركّزت عليها النصوص الإنجيلية.
- هو عبد ونبيّ مرسل يخضع لكلّ ما يخضع له كلّ كائن بشريّ مظروف محكوم عليه بالفناء في النهاية، فتنتفي عنه الألوهية، أو كونه الإله المتجسّد أو الأقنوم الثاني في الثالوث المكوّن للألوهية، وهو لئن أتى بمعجزات فبإذن من ربّه، ولم يكن ذلك بإرادته الذاتية.

---

(1) انظر: سفر دانيال 9. وقد ربط مدوّنه النبيّ بالعبد في موضعين على الأقلّ.

- لم يُقتل ولم يُصلب ولم يصعد إلى السماء ليجلس عن يمين الآب، وإنّما نجا من القتل والصلب، وفي ذلك تكريم له وشدّ من أزر النبيّ محمد، ودحض للمقولات الكبرى في المسيحية كالفداء والغفران. لكن ألا يمكن أن نلاحظ ضرباً من «الأسطرة» للمسيح عندما تدخّل العجيب لإنجائه من القتل؟
- لم يقم بعد ثلاثة أيام من دفنه، وفي ذلك رفض لعقيدة القيامة في مفهومها المسيحي وما تحمله من دلالات.

إنّ موسى وعيسى (وغيرهما من الأنبياء) هما في **القرآن** نبيّان مسلمان، **فالقرآن** لا يرسم الأنبياء طبقاً للصورة التي رسمتها لهم الديانات السابقة، وإنّما هي صورة قرآنية إسلامية؛ إنّه النبيّ «المؤسلم»، نبيّ **القرآن** أو نبيّ الإسلام، وهؤلاء الأنبياء لا يُرْضُونَ المؤمنين بهم في ديانتهم الأصلية (اليهودية-المسيحية)، وإنّما يُرْضُونَ المسلمين وإن كان **القرآن** قد أضفى عليهم الاحترام والتقدير.

إنّ **القرآن** لا يقدّم صوراً مختلفة للأنبياء مثلما نلفي ذلك في **الكتاب المقدّس**؛ حيث لكل نبيّ ما به يتفرّد في الطبيعة والسلوك وفي علاقته بالإله، وإنّما يقدّم النبيّ النموذج أو المثال، أو هو يقدّم صورة النبيّ الكامل منذ آدم أبي الأنبياء إلى محمد خاتمهم. فجميع هؤلاء تجمع بينهم قواسم مشتركة عديدة، وإن تباينوا في الزمان والمكان ونوع المعجزة الدالّة على نبوّتهم، فالنبيّ عبد مسلم مبعوث برسالة إنذار لقوم معيّنين، والرسالة التي بعث لتبليغها تتّفق ورسالات الأنبياء السابقين.

إنّ هذا التصوّر للنبوّة يُعزا إلى قول **القرآن** بالتواصل في الوحي من آدم إلى محمد[1] والوحي في المفهوم الإسلامي مراحل متلاحقة متكاملة منذ بدئه حتّى ختمه، وكلّ نبيّ لاحق يأتي ليحيي الوحي السابق، بعد أن درس وتبدّل

(1) Voir Henri Michaud, Jésus selon le Coran, pp. 90-91.

بسبب الانقطاع أو التحريف أو التبديل بحسب العبارات التي يستعملها **القرآن**. والأنبياء في **القرآن** يتكاملون ولا يتقاطعون، وهم يتواشجون ولا يتنافرون، ولا يمكنهم إلا أن يكونوا كذلك؛ لأنّ مصدر الوحي واحد، وإذا ما وجد في الدين الذي أوحي إلى أحدهم عناصر تبدو غريبة فذلك ليس من فعل النبيّ وإنّما من التحريف والتبديل الذي ألحقه قوم النبيّ بالدين فشانوه به.

إنّ ما جاء به عيسى لا يمكن أن ينقض ما جاء به موسى، وما جاء به محمد لا يمكن أن يتنافر وما أُوحِي إلى موسى وعيسى، فالمحمول (الوحي) واحد، وإن تعدّد الحامل (النبيّ)، والوحي الجديد ما هو في الحقيقة إلا عملية إحيائية لوحي درس أو حرّف. وقد جاءت آيات قرآنية كثيرة لتدعم هذا المعنى نذكر منها ما يأتي:

- ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصّف: 6].
- ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ (42) وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: 42-43].
- ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [المَائدة: 68][1].

إنّ الشواهد السابقة تؤكّد ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من «أنّ القرآن ليس قطيعة؛ بل هو تواصل؛ إنّه في تواصل مع ضروب الوحي السابقة، يعمّقها ويؤصّلها ويصحّح تحريفها ويكمّلها: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المَائدة: 48][2]. **فالقرآن** يمثّل إذاً الاكتمال النهائيّ للوحي.

---

(1) وانظر كذلك: التوبة 9/ 111، الأنبياء 21/ 25، النساء 4/ 163.

(2) Réflexions sur le Coran, pp. 29-30.

إنّنا نلفي تصوّراً عامّاً للنبوّة، وهذا التصوّر يمكن أن يكون إطاراً يُدرج فيه جميع الأنبياء على اختلاف أزمانهم وأقوامهم وبيئاتهم وسيرهم الذاتية، ذلك أنّ الإسلام سعى إلى أن ينشئ صورة للنبيّ تكون صالحة لجميع الأنبياء، فكأنّ هؤلاء جميعاً نبيّ واحد، وإن اختلفت الأسماء لأنّ القواسم المشتركة بين هؤلاء كثيرة جدّاً.

أمّا في **العهد القديم** فنجد تصوّرات مختلفة ومتباينة حول الأنبياء؛ إذ لكلّ واحد منهم سيرته الذاتية وأخلاقه وطبيعته، ولكلّ واحد ما به يتميّز. وقد يجد الدارس تناقضاً بين الواحد منهم والآخر، وكأن لا رابط يصل اللاحق بالسابق. أمّا في الإسلام فإنّ للأنبياء جميعاً قواسم مشتركة وصفاتٍ ثابتة تصل الواحد منهم بالآخر. إنّ **القرآن** لا يصف النبيّ في حالاته المختلفة التي يمكن أن يمرّ بها، وإنّما يرسم صورة للنّبيّ النموذج أو الكامل، لذلك يمكننا أن نتساءل: ما الفرق مثلاً بين صالح وهود أو بين داود وسليمان؟

إنّ أنبياء **الكتاب المقدس** يتبدّون في **القرآن** على أنّهم أنبياء صيغوا بحسب التصوّر الإسلامي للنبوّة، فكأنّ **القرآن** أفرغهم من مضامينهم التي حُمّلوها في نصوصهم الأصلية؛ ليقدّمهم بحسب التصوّر الإسلامي، لذلك يضحي هؤلاء الأنبياء مسلمين وإن لم يدركوا الإسلام بعدما كانوا يهوداً. إنّ **القرآن** يذكر عدداً من قصص الأنبياء، لكنّ هذه القصص لا تُذكر لغاية في ذاتها، وإنّما لتشرح وتوضّح رسالة نبيّ الإسلام: خيباته ومقاومة دعوته[1]. إنّه نصّ أفرغ بعض الصفات، التي لا تُسنَد عادة إلا إلى يسوع، من معانيها؛ ليقدّم لنا يسوع مخلوقاً محضاً[2]. لكنّ هذا المخلوق المحض يمثّل الصورة النموذج للنبيّ في التصوّر الإسلامي.

لقد تَبيَّن، من خلال هذا البحث، أنّ النبوّة مسألة جوهرية وركن أساسي

---

(1) Voir Henri Michaud, Jésus selon le Coran, p. 90.

(2) Voir ibidem.

في جلّ الأديان إن لم نقل في جميعها. وقد جعل الدين الإسلامي الاعتراف بالأنبياء السابقين أحد أركان الإيمان فيه. وقد اضطلع كلّ نبيّ في رسالته بأدوار على غاية كبيرة من الأهميّة، فهو المبلّغ عن الله تعاليمه، والمتكلّم عوضاً عنه، والمفسّر لوحيه، والوسيط بينه وبين الناس، وهو الذي به يتجلّى في الوحي. لذلك يمكن القول إنّ الآلهة تنتفي لولا وجود أنبياء أو أناس يفسحون لها مجال التجلّي، ويُضفون عليها صفة القداسة.

لكن مؤسسة النّبوّة، على الرغم من الأهميّة التي حظيت بها، ظلّ الغموض والاختلاف في شأنها يكتنفانها، والرؤى المتباينة تطالها، وتختلف باختلاف متقبّل النصوص المقدّسة الحاملة للوحي أو الكلام الإلهي. وعلى الرغم من أنّ جميع الأنبياء يقولون إنّهم ينهلون من مصدر إلهي واحد هو الذات الإلهية المتعالية أو الله، تَلَوَّن الوحي الذي أُوحِي إليهم، أو الكلام الإلهي الذي بُلِّغُوهُ لِيُبَلِّغُوه إلى الناس، بشخصيّة كلّ نبيّ وثقافته وإكراهات العصر الذي عاش فيه. لذلك لم يكن موسى **القرآن** هو موسى **التوراة**، ولم يكن المسيح في **القرآن** هو المسيح في **العهد الجديد**، ولا الإله التوراتي هو الإله القرآني؛ لأنّ كلّ نبيّ صاغ تصوّراً للإله وَفْقَ مزاجه وثقافته ومعطيات عصره وعلى قدر مَلَكة التخييل لديه، فكانت صورة الإله قريبة جدّاً من صورة النبيّ؛ بل إنّ النبيّ صار ندّاً للإله في الكثير من أسفار **العهد القديم**؛ وأبرزت المسيحية يسوع في صورةِ مَن هو أعظم من نبيّ، جامعةً في شخصيته اللاهوت والناسوت. لكنّ هذه الصورة التي رسمتها المؤسسة الدينية للإله وللأنبياء في **الكتاب المقدّس** ستعرف تغيّراً في **القرآن** الذي سينزّه الأنبياء من ارتكاب الفواحش، وسيسعى إلى الارتفاع بالإله إلى مرتبة أكثر تجريداً.

وقد كشف لنا البحث أنّ الأنبياء لم يكونوا متقبّلين مُلهَمين الوحي من السماء فحسب؛ بل هم يُسهمون في إنشائه، معبّرين عنه بلغة وعبارة بشريتين محمّلتين أمثالاً ورموزاً واستعارات وأساطير ومُشبَعَتين خيالاً، وهو ما جعل

النصوص المقدّسة قابلة لتعدّد القراءات، منفتحة على المطلق من المعاني، محيلة على وفرة الدلالة.

وقد أكّد باروخ سبينوزا الحضور المكثّف للخيال لدى الأنبياء مقابل ضموره لدى الفلاسفة. ولمّا كان خيال الأنبياء يتأثّر بالبيئة التي عاش فيها كلّ واحد منهم كانت تنبّؤاتهم والصّور التي تخيّلوها للكائنات وللقوى الغيبية متباينة، وكان الوحي نفسه، الذي يعتقد أنّه آتٍ من المصدر عينه، يختلف من دين إلى آخر ومن نبوّة إلى أخرى في المفاهيم والمضامين. ومن هذا المنطلق يكون الخطاب المباشر بين الآلهة والأنبياء من باب التخييل، وتكون التمثّلات المجسّدة للقوى الماورائية لا تخرج عن هذا الباب، وإن أصرّت المؤسسة الدينية على وجود الحقيقة المطلقة في النصوص المقدّسة وعلى صدور الوحي من الذات الإلهية المتعالية دون سواها.

المبحث الثاني: متخيل عالم ما بعد الموت:

شغل التفكير في مرحلة ما بعد الموت العقل البشري منذ القديم وأرّقه كثيراً. وقد يُعزا ذلك إلى العديد من الأسباب لعلّ أهمَّها كون الموت ظاهرة كونيّة حتميّة لا مفرّ لأيّ كائن حيّ من طائلتها. وهي ظاهرة مطلقة قاهرة يتلوها الغموض وجهل الكائن البشري لما يؤول إليه كيانُه رُوحاً وجسداً.

لكن الإنسان إن أبدى عجزاً أمام التصدّي لظاهرة الموت بمختلف وسائله ومستويات ذكائه فإنّ ذلك لم يَحُل دونه ودون وجود عزائه في ما استنبطه من أفكار تتعلّق بمآله بعد الموت، وقد اختلف تصوّر هذه المرحلة من ثقافة إلى أخرى ومن شعب إلى آخر؛ فالمصريون القدامى كانوا يعتقدون بأنّ كلّ إنسان يُواجه بعد الموت ما يسمّى «ميزان القلب» أمام أوزريس الإله العظيم وسيد القضاء وأمام اثنين وأربعين قاضياً، فالرسوم والنصوص المصرية القديمة تتحدّث عن كيفية هذه المقاضاة التي تتمّ بوضع رمز الإلهة ماعت (ربّة الحقيقة) في كفّة، وفي الكفّة الثانية يوضع قلب الميت، فإذا

تعادلت الكفّتان قُضي للمتوفّى بالسعادة الأبدية، وفي حال رُجْحان كفّة الحقيقة التَهَمَ الكائنَ البشري وحشٌ يُدعى «ملتهم الموتى»[1].

وقد تُوجد فكرة مصرية قديمة أخرى تتعلّق بالحياة بعد الموت، وهي ترتبط بالخلود، وتقول: إنّ خلود الإنسان بعد الفناء يتمّ بالتوحّد بأوزريس عن طريق ممارسة الطقوس الدينية المناسبة[2].

وتوزن في الديانة الزرادشتية في إيران القديمة «أفعال الإنسان بعد الموت بميزان، فمن رجحت حسناتُه سيّئاته انتقل إلى السماء، ومن رجحت سيّئاته حسناته ذهب إلى الجحيم؛ حيث ينال العقاب المناسب للجريمة. لكن ذلك لا يعني النهاية، فالجحيم الأبدي في نظر الزرادشتية هو التعاليم اللاأخلاقية. والإله الطيّب لن يسمح لعباده أن يُعانوا إلى الأبد، لأنّ الغرض من العقاب هو الإصلاح، حتى إذا جاء يوم البعث أمكن أن يقوم الجميع بفضل المخلّص لمواجهة الحساب الأخير، عندئذٍ، وعندما يُصبح الجميع أنقياء في النهاية، فإنّ الشيطان وجميع أفعاله سيتمّ تدميرها.

أمّا التفرقة بين السماء والأرض فسوف تُقهر، ويتمّ التغلّب عليها بحيث يتمكّن الجميع من عبادة الله والحياة معه في مجده الكامل»[3].

ولا تختلف حالة الشخص بعد موته في الفكر الديني في بلاد وادي الرافدين كثيراً عن حياة الإنسان في دنياه؛ ذلك أنّ أرواح الموتى تنزل إلى

---

(1) انظر: بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173، الكويت، 1993م، ص58.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص59.

(3) المرجع نفسه، ص123. والزرادشتية نسبة إلى زرادشت/ زورآستر (Zoroaster)، الذي مارس نشاطه الديني في شمال شرق إيران في ما بين 628 و551 ق.م. والإله عنده هو السيد المهيمن الحكيم خالق السموات والأرض، وهو الأوّل والآخر، ولاعلاقة له بالبشر. ومقابل هذا الإله الخيّر توجد قوّة الشرّ المدمّرة، وعلى الإنسان أن يختار بين هاتين القوّتين. انظر: المرجع نفسه، ص116.

العالم الأسفل، فتعيش حياة شبيهة بما كان الإنسان يحياه في دنياه من حيث الطعام والشراب والراحة، ويختلف نمط العيش من شخص إلى آخر تبعاً لعاملين: مكانة الميت بين الناس عندما كان حيّاً والشعائر الجنائزية التي يقيمها الأحياء من أجل روحه «وعلى ذلك كان الملوك والحكام يتمتّعون بامتيازات خاصّة، ويحتلّون مراكز مهمّة في العالم الأسفل بعد موتهم»[1].

وقد اهتمّت الديانات الكتابية بهذه المسألة اهتماماً اختلف من حيث كثافة الحضور من دين إلى آخر، وسنسعى في هذا المقال إلى دراسة مرحلة ما بعد الموت في اليهودية والمسيحية والإسلام، اعتماداً على كتبها المؤسسة، مبيّنين الصور التي تتجلّى فيها، وما يمكن أن تحيل عليه من دلالات.

I- مرحلة ما بين الموت والبعث:

ما يُلاحظ في هذه المرحلة أنّ الأديان الثلاثة لا تقدّم صورة دقيقة ومتكاملة حول مصير الإنسان بعد فنائه، فما يُقدّم في هذا الإطار لا يتجاوز ذكر المصير المهيمن والتافه الذي يؤول إليه الكائن البشري وكأنّه لم يكن.

يتحدّث **الكتاب المقدّس** في عهده القديم عن المكان الذي تذهب إليه أرواح الموتى، وهو يُسمّى شيّول (shéol)، وهو موضع مجهول آمن به الساميون على اختلاف شعوبهم، وعَدُّوه مكاناً قائماً بذاته؛ وقد أطلق عليه **العهد القديم** العديد من الأوصاف، فهو تحت الأرض، مظلم، عميق، وهو الهاوية، له العديد من الأبواب، لا يُوجد فيه من يذكر الله أو يسبّحه لأنّ الإله يتبدّى على أنه إله الأحياء وليس إله الموتى[2]، والإله بدوره لا يذكرهم ولا يُغيثُهم. ورد في المزمور (88) في الآيتين (5) و(6): «تَركُوني أموت كقتلى الحرب الممدّدين في القبر، الذين لا تعود تذكرهم وتكفّ يدك عن إغاثتهم، قد طرحتني في الهوّة السّفلى في الأماكن المظلمة والعميقة». وجاء

---

(1) حنون، نائل، عقائد ما بعد الموت، مطبعة دار السلام، بغداد، 1976م، ص121.

(2) انظر: Paul Poupard, Dictionnaire des religions, Shéol.

في سفر أيّوب ما يدعم هذا الوصف لمآل الإنسان بعد الموت. يقول أيّوب: «كُفّ عنّي لعلّني أتمتع ببعض البهجة قبل أن أمضي إلى حيث لا أعود إلى أرض الظلمة وظلّ الموت، إلى أرض الظلمة المتكاثفة والفوضى حيث الإشراق فيها كالليل البهيم»[1]. ويرد في السفر نفسه أنّ مآل الإنسان بعد الموت هو البلى[2]. بيد أنّنا نجد أحياناً في بعض الأسفار المتأخّرة زمنياً وصفاً للعديد من الحالات للشيّول، ويمكن في الجملة تمييز حالتين أساسيتين: حالة الأبرار الذين يذهبون بعد الموت إلى أحضان إبراهيم، وحالة الأشرار الذين تكون النار مآلهم.

أما في سفر أخنوخ (إدريس)، وهو من أسفار **العهد القديم** غير القانونية، فنلفي ذكراً لأربعة مواضع جُعلت للأرواح بعد موت الإنسان، أحدها مضيء خُصّص لأرواح الأبرار، والثلاثة الأخرى للأشرار وُزّعت بحسب ما اقترفه المذنبون من آثام[3]. وممّا يُذكر في **العهد القديم** أنّ مآل جسد الإنسان الميّت أن يأكله الدّود[4]. أمّا إذا انتقلنا إلى **العهد الجديد** فلا نجد فيه ما يكوّن فكرة كاملة عن وضع الإنسان بعد الموت؛ وقد يُعزا الأمر إلى أنّ كتبة **العهد القديم** قد أتوا على جميع الأوصاف التي يمكن أن تقرن بالإنسان بعد أن يموت[5].

ونجد في العديد من المواضع من **القرآن** ذكراً لمآل جسد الكائن البشري بعد الموت، وتقع الإشارة إلى العظام وإلى العظام النخرة وإلى الرّفات وتحوّل الإنسان إلى تراب وإلى العظام وهي رميم؛ أي بالية:

---

(1) سفر أيّوب 10: من 20 إلى 22.

(2) انظر: السفر نفسه 14: من 10 إلى 12.

(3) انظر: Dictionnaire des religions, Shéol

(4) انظر: إشعياء 14: 11؛ 66: 24.

(5) يشير إنجيل يوحنّا إلى حال التعفّن التي يؤول إليها الجسد بعد موته بأيام قليلة. انظر: يوحنّا 39: 11.

- ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يَس: 78].
- ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [المؤمنون: 82].
- ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [الصَّافات: 53].
- ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً...﴾ [النَّازعَات: 11].
- ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ﴾ [القِيَامَة: 3].
- ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا...﴾ [الإسرَاء: 49].

لقد أكّدت الديانة اليهودية صفتي العمق والظلمة في تصويرها لمرحلة ما بعد الموت، فمصير المرء يكون الهاوية أو أعماق الأرض أو الفضاء السفلي. وهذا الحيّز يخيّم عليه الظلام في أغلب المقاطع التي ذكر فيها، فهو لذلك فضاء ملآن رُعباً بظُلمتِه وبما يُوجد فيه من دواب تنهش جسد الإنسان.

إنّ مثل هذا التصوّر يُحيل على النهاية المأسوية للإنسان من ناحية، وعلى حقارة الكائن البشري من ناحية ثانية، والغالب في هذا التصوّر هو فقدان الإنسان أي علاقة تصله بالإله، فهو كائن متروك؛ لأنّ الله هو إله الأحياء وليس إله الموتى مثلما يُذكر في **الكتاب المقدّس**، إلا أنه لئن كان كذلك فإنّ له القدرة على أن يبعث الحياة في الكائن بعد أن صار عظاماً، والإحياء لا يتعلّق هنا بالأفراد وإنّما بالشعب، وهو لا يرتبط كذلك بالبعث الأخروي وإنّما هو دنيوي، نقرأ في سفر إشعياء: «وكانت يد الرّبّ عليّ فأحضرني بالروح إلى وسط واد مليء بعظام، وجعلني أجتاز بينها وحولها، وإذا بها كثيرة جدّاً، تغطّي سطح أرض الوادي، كما كانت شديدة اليبوسة، فقال لي: يا بن آدم، أيمكن أن تَحْيَا هذه العظام؟ فأجبتُ: يا سيّد الرّبُّ، أنت أعلم، فقال لي: تَنبَّأ على هذه العظام، وقُل لها: اسمعي أيّها العظام اليابسة كلمة الرّبّ: ها أنا أجعل روحاً يدخل فيك، فتَحْيَيْنَ، وأكسوكِ بالعَصَب واللحم، وأَبْسُطُ عليك جلداً وأجعل فيك رُوحاً فتَحيَيْن وتدركين أنّي أنا الربّ. وفيما كنتُ أتنبّأ كما أُمِرْتُ حدث صوتُ جَلَبةٍ وزلْزَلَةٍ، فتقاربت العظام كلّ عظْم إلى عظْمِهِ، واكتست بالعصب واللحم، وبُسطَ عليها الجلد. إنما لم يكن فيها

روح، فقال لي: تنبَّأ للروح يا بن آدم، وقل: هذا ما أمر به السيد الرّبّ [...] فتنبّأتُ كما أمرني الرّبّ، فدَخَلَ فيهم الرّوح، فدبّت فيهم الحياة، وانتصبوا على أقدامهم جيشاً عظيماً جدّاً جدّاً. ثم قال لي: يا بن آدم، هذه العظام هي جملة شعب إسرائيل»[1].

وقريبٌ ممّا ورد في الشاهد السابق ما توافر عليه النصّ القرآني، وقد ذكرنا أمثلة تدلّ على تلاشي الجسد وبروز العظام وتحوّل صاحبها إلى تُراب، فيكون العود على البدء، فالإنسان خُلق من تراب، ثم آل إليه بعد فنائه، وهذه الصيرورة تشي بضعف الإنسان وحقارته أمام قوّة الخالق وقدرته؛ إذ يتبدّى على أنه القادر على تحويل الموت حياةً والعدم وجوداً. لكنّ هذا التحوّل مرتبط في الإسلام بالبعث الأخروي وفي اليهودية بحياة الناس الدنيوية، وهو مقترن في اليهودية بشعب مخصوص هو شعب الله، وفي الإسلام بالبشرية عامّة.

II- القيامة/ البعث (La résurrection):

تختلف صورة القيامة في النصوص المقدّسة من ديانة إلى أخرى، فهي في اليهودية تتردّد بين النفي والإثبات من ناحية، وتقترن بقيامة الشعب؛ أي بني إسرائيل من ناحية ثانية، لكنّها تظلّ قيامة مخصوصة يصعد فيها الأبرار من الجحيم الذي انحدروا منه بعد الموت إلى الحياة. أمّا الأشرار فليسوا معنيين بهذه القيامة. وتتحدّث النصوص المقدّسة المسيحيّة عن نوعين من القيامة: قيامة المسيح وقيامة البشرية، وكلّ واحدة منهما تختلف عن الأخرى، ولها دلالاتها الخاصّة بها. أمّا في الإسلام فلا يُتَكَلَّم إلّا على القيامة العامّة، قيامة البشرية كافّة من الموت؛ لذلك يمكن أن نقول: إنّ مسألة القيامة في الديانات الكتابية قد سادها الاختلاف، لذلك فضّلنا دراسة هذا الموضوع في كلّ ديانة على حدة.

---

(1) إشعياء 37: من 1 إلى 11.

1- القيامة في اليهودية:

يمكن الانطلاق من الإشكال الآتي: ما المقصود بالقيامة في الديانة اليهودية؟ وهل يجوز الكلام عليها انطلاقاً من أسفار العهد القديم؟

إنّ الغالب في هذه الديانة هو نفي فكرة البعث أو القيامة؛ إذ نُلفي الكثير من الشواهد في أسفار **الكتاب المقدّس** تُحيل على عدم الإيمان بفكرة القيامة وما يتبعها من اعتقاد بالعقاب والثواب، ورد في «سفر أيّوب» ما يأتي: «أمّا الإنسان فإنّه يموت ويبلى، يلفظ آخر أنفاسه، فأين هو؟ كما تنفد المياه من البحيرة، ويجفّ النهر، هكذا يرقد الإنسان، ولا يقوم ولا يستيقظ من نومه إلى أن تزول السموات»[1]. وجاء في «سفر الجامعة»: «... إنّ كلباً حيّاً خير من أسد ميْتٍ لأنّ الأحياء يدركون أنهم سيموتون، أمّا الأموات فلا يعلمون شيئاً، وليس لهم ثواب بعد؛ إذ قد يُنسى ذكرهم»[2].

ويمكن أن نشير في هذا المجال إلى فرقة دينية يهودية مشهورة لم تكن تؤمن بالقيامة/البعث هي فرقة الصّدّوقيين (les sadducéens)، وقد كانت مؤلفة من مثقفين جلّهم أغنياء وذوو مكانة مرموقة، والغالب أنّ أصل تسميتها يعود إلى شخص يدعى صادوق، وقد كانت هذه الطائفة مؤلفة من رؤساء الكهنة والأرستقراطية الكهنوتية، وكان صادوق رئيس الكهنة في أيام داود وسليمان، وقد ظلّت عائلته محافظة على رئاسة الكهنوت حتى عصر المكابيين؛ وقد أنكر الصدّوقيون القيامة والثواب ووجود الملائكة والأرواح، وآمنوا بحرية الإنسان في أفعاله، لذلك يظلّ الخير والشرّ في نظرهم من فعل الإنسان أساساً. وقد ذكرت الأناجيل القانونية السؤال الذي طرحوه على المسيح في شيء من السخرية حول القيامة[3].

---

(1) أيّوب 14: من 10 إلى 12.

(2) الجامعة 9: 4 و5.

(3) انظر على سبيل المثال إنجيل مرقس 12: من 18 إلى 27، وانظر كذلك قاموس الكتاب المقدّس، الصدّوقيون ص539.

لكنّ الديانة اليهودية إن ركّزت على نفي البعث/القيامة فإنّها احتوت نعوتاً تتعلّق بالقدرة الإلهية على الإماتة والإحياء، فالله هو الذي «يُميتُ ويحيي، ويطرح إلى الهاوية ويُصْعِد منها»[1]. ونقرأ في المزمور السادس عشر: «... لأنّك لن تترك نفسي في هوّة الأموات، ولن تدع وحيدك القدّوس ينال منه الفسادُ»[2]. لكن هذه الإشارات تظلّ غير ذات بال ولا تكوّن صورة متكاملة حول البعث/القيامة، والقيامة هنا أقرب إلى إعادة الناس الأبرار إلى حياتهم الدنيوية من البعث، فهي نوع من الإحياء وتخليص من رهبة الهاوية التي انحدر إليها الكائن البشري، لكنّه إحياء يظلّ مرتبطاً بحياة الناس الدنيوية ولا علاقة له بالفضاء الأخروي العلوي الذي ستذكره الديانتان المسيحية والإسلام. إنّ رسم مرحلة ما بعد الموت بهذا الشكل في الديانة اليهودية يجعلنا نبحث عن تعليل لهذه الظاهرة.

فلماذا لم تحتفل أسفار **العهد القديم** بالحياة الأخروية؟ ولماذا لم تقدّم اليهودية عن فضاء ما بعد الموت سوى صورة باهتة؟

إن هذه الصورة الباهتة التي تحصل لقارئ **العهد القديم** حول عالم ما بعد الموت يمكن أن تُعزا إلى العديد من العوامل، من أهمّها:

أ- العقاب الآني:

يتبيّن لنا، من خلال فحصنا لأسفار **العهد القديم**، أنّ الإله يَهْوه ليس من شأنه إمهال من يُخطئ، فهو عادةً يلجأ إلى معاقبة المجرمين أو الآثمين إثر ارتكابهم الجُرْم، ويكون العقاب عندئذ جسدياً دنيوياً دون أن يؤجّل ذلك إلى فضاء ما ورائيّ غيبيّ مثلما سيتجلّى لنا ذلك في الديانتين اللاحقتين، وأمثلة العقاب الآني في أسفار **العهد القديم** كثيرة، ولا يكاد يخلو منها أيّ سفر، وقد يلحق العقاب بالأفراد وبالجماعات وحتى بالشعوب والأمم أحياناً. لقد

---

(1) صموئيل2: 6، وانظر تثنية 32: 39.

(2) مزمور 16: 10.

جاء في «سفر الخروج» أنّ الإله يهوه أنزل بالمصريين أصنافاً من الآفات؛ لأنّ فرعون لم يُطلق سراح بني إسرائيل شعب الله، فكانت الضربات العشر التي انتهت بتقتيل أبكار المصريين[1]، ثمّ الفتك بجيش فرعون عندما أراد المصريون أن يدركوا بني إسرائيل في البحر[2]، وكان الإله قد أهلك قبل ذلك قوم قريتيْ سدوم وعمورة بسبب الفساد الذي أحدثوه[3].

ويذكر سفر النبيّ إشعياء مقاضاة الإله لشيوخ بني إسرائيل وقادتهم، فالإله ينتصب في الأصحاح الثالث من هذا السفر ليُدينَ الناس، وهي دينونة أرضية ينزل فيها العقاب بالشيوخ والقادة، جاء في السفر: «لَقَدْ تَرَبَّعَ الرَّبُّ عَلَى كُرْسِيِّ القَضَاءِ، قَامَ لِيُدِينَ النَّاسَ. الرَّبُّ يَدْخُلُ فِي المُحَاكَمَةِ ضِدَّ شُيُوخِ شَعْبِهِ وَقَادَتِهِمْ»[4]. ويتحدّث السفر نفسه والأصحاح ذاتُهُ عن القبح الذي أنزله الإله ببنات صهيون بسبب تبرّجهنّ وخيلائهنّ حيث عُوقبْن بالصّلَع وتعرية العورة[5]، ويذكر **العهد القديم**، كذلك، حلول يوم الرّبّ، وهو عبارة عن زمن يحتدّ فيه غضب الإله ضدّ الخطاة، فيعزم على تدمير الأرض ومعاقبة الخطاة. جاء في سفر إشعياء، الأصحاح (13)، من الآية (9) إلى الآية (12): «هَا هُوَ يَوْمُ الرَّبِّ آتٍ مُفعَماً بِالقَسْوَةِ وَالسَّخَطِ وَالغَضَبِ العَنِيفِ لِيَجْعَلَ الأَرْضَ خَرَاباً، وَيُبِيدَ مِنْهَا الخُطَاةَ. فَإِنَّ نُجُومَ السَّمَاءِ وَكَوَاكِبَهَا لَا تُشْرِقُ بِنُورِهَا وَالشَّمْسَ تُظْلِمُ عِنْدَ بُزُوغِهَا، وَالقَمَرَ لَا يُشِعُّ بِضَوْئِهِ. وَأُعَاقِبُ العَالَمَ عَلَى شَرِّهِ وَالمُنَافِقِينَ عَلَى آثَامِهِمْ، وَأَضَعُ حَدّاً لِصَلَفِ المُتَغَطْرِسِينَ، وَأُذِلُّ كِبْرِيَاءَ العُتَاةِ، فَيُصْبِحُ الرِّجَالُ لِقِلَّةِ عَدَدِهِمْ أَنْدَرَ مِنَ الذَّهَبِ النَّقِيِّ وَأَعَزَّ مِنْ ذَهَبِ أُوفِيرَ».

إنّ ما يُمكن أن يلاحظ في الشاهد السابق أنّ العقاب أرضيّ ينهض به

---

(1) انظر سفر الخروج من الأصحاح 7 إلى الأصحاح 11.
(2) انظر سفر الخروج 14: من 26 إلى 31.
(3) انظر سفر التكوين 19.
(4) إشعياء 3: 13-14.
(5) انظر نفسه من الآية 16 إلى الآية 26.

الإله، وهو يتعلّق بالخُطاة والآثمين، وهؤلاء إمّا أن يكونوا من شعب الله وإمّا من غيره من الأمم، ومن أنواع العقاب المذكورة في هذا الأصحاح طعنُ الأسير وصَرْعُ المقبوض عليه بالسيف، وتمزيق الأطفال على مرأى من أهلهم ونهب البيوت واغتصاب النساء في حال انتماء الآثمين إلى غير بني إسرائيل[1].

ونلاحظ في أسفار **العهد القديم** أنّ غضب الإله وسخطه يواكبُهما عادةً غضب العوامل الطبيعية، فلا يُشرق نور النجوم والكواكب، وتُظلم الشمس عند البزوغ، ويخمد ضوء القمر، وتُزلزل السموات فتَميد الأرض[2]. وتلك هي علامات الساعة وحلول زمن الدينونة في الديانة اليهودية، لكنّها دينونة سرعان ما تعود الحياة بعدها إلى مجراها الطبيعي على وجه الأرض. بيد أنّ ما يُلاحظ هنا أنّ الأبرار لا ينالون ثواباً إذا استثنينا عدم إلحاق الأذى بهم، ولا يُتَحَدّث عنهم، فكأنهم غير معنيين، وكأنّ الحساب لا يهمّ إلا المغضوبَ عليهم، فهم يواصلون حياتهم العادية في حين يحلّ الهلاك (الإفناء، القتل، الهلاك) بغيرهم، والأبرار يموتون موتاً طبيعياً، أمّا عند الموت فالجميع يحلّ في الهاوية أو في الجحيم، وهذه الكلمة (أي: الجحيم) تُفيد في أصلها العبري معنى الهاوية والقبر، وهي مرادفة للفظ شَيّول وللكلمة اليونانية «هاديس» (Hadès)، وهو المكان الذي يصير إليه الميت.

إنّ الإله اليهودي لا يختلف كثيراً عن إله الإسلام في علاقته بالشعوب والأمم البائدة كعاد وثمود وغيرهما، وفي علاقته كذلك بالملوك الجبابرة مثل فرعون، **فالقرآن** يتحدّث (كما تحدّث **العهد القديم**) عن فساد الكثير من الأمم، وكان عقابهم دنيوياً؛ إذ أُبيدوا تماماً بتسليط عناصر طبيعية عليهم، ورد في سورة (الحاقّة: 6-7): ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ۝٦ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾.

---

(1) انظر: إشعياء 13: 16، 15.

(2) انظر: المصدر نفسه، من الآية 9 إلى الآية 13.

وقد تحدّثت سورة هود عن أصناف العذاب التي لحقت بأقوام العديد من الأنبياء في حياتهم الدنيوية[1]. ولا يختلف حديث **القرآن** عن فرعون عمّا ذكره **العهد القديم** عنه، فالنصّان يتحدّثان عن الآفات التي نزلت به وبقومه، فذكرت **التوراة** في (سفر الخروج) الضربات العشر وإغراق فرعون وقومه[2]. وتحدّث **القرآن** عن الآفات التّسع وعن حدث الغرق[3]. لكن إذا كان الإله في **العهد القديم** يكتفي بما ألحقه بالأشرار من هلاك في الدنيا، فإنّ الإله في **القرآن** لا يقف عند ذلك الصنف من العذاب الدنيوي، وإنّما يُضيف إليه الشقاء في الآخرة، وهو أشدّ وأنكى، فالكافرون ﴿لَّهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَمَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ [الرّعد: 34].

ب- الرهبة ويوم القضاء:

إنّ الإله في **العهد القديم** لا يُرهب الناس بسعير جهنّم وبعذاب أخروي، ولا يُرغّبهم في نعيم وجنات في اليوم الآخر، لذلك لم نعثر في **التوراة** خاصّةً على وصف لهذين الفضاءين النعيم والجحيم أو الجنّة والنار، ولا نلفي وعداً بنعيم أخروي ولا وعيداً بجحيم في اليوم الآخر؛ بل إنّنا لا نجد ذكراً للآخرة. صحيح أنّ للجنّة/ الفردوس ذكراً في سفر التكوين، لكنّ الجنّة عندما تذكر هنا فإنّ الكلمة تُحيل على جنّة عَدْن التي وضع الله فيها آدمَ الإنسانَ الأوّل بحسب ما يُروى في الأصحاح الثاني من هذا السفر. ويذكر هذا الأصحاح أنّ الجنّة تُوجدُ في المشرق، وينبع من وسطها نهر يسقيها ويتفرّع إلى أربعة أنهر التي وردت أسماؤها في الأصحاح الثاني من سفر التكوين من الآية (10) إلى الآية (14). ويذكر النص التوراتي أنّ الله أوكَلَ فَلْحَ الجنّة والعناية بها إلى آدم، ثمّ إن آدَمَ أُخرج منها بسبب الخطيئة التي اقترفها وحوّاء (الأكل من الشجرة المحرّمة).

---

(1) انظر: هود 11، من الآية 25 إلى الآية 102.

(2) انظر: سفر الخروج، من الأصحاح 7 إلى الأصحاح 11 والأصحاح 14.

(3) انظر: الأعراف 7/ 133، والشعراء 26، من الآية 52 إلى الآية 68.

ونلاحظ أنّ ما ذُكر في بداية **التوراة** هو ما ورد في **القرآن** تقريباً، ففي هذا النص تتكرّر عبارة «جنّات عَدْن» إحدى عشرة مرّة في إحدى عشرة سورة، وهي جنّات تجري من تحتها الأنهار، لكنّ الجنّة التوراتية واقعة في الأرض، وهي ليست مرتبطة بالعالم الأخروي ولا بترغيب إلهيّ فيها وفي خيراتها.

يرى تور أندراي (Tor Andrae)، استناداً إلى النصوص الدينية اليهودية، أنّ رهبة يوم القضاء في الديانة اليهودية ما كان لها أن توجد، وهي تمثّل شعوراً كان بإمكانه أن يقضي على المؤمنين، غير أنّهم كانوا يسعون إلى تخطّي هذا الشعور عن طريق فكرة الخلاص الموعود[1]. إنّ كتّاب الدين لا يتكلّمون لكي يشعروا المؤمنين بالذنب أو الخجل، وإنّما هم يتكلّمون ليطمئنوهم، فالشعور الذي يتملّك عادةً اليهودي التقيّ حول فكرة الآخرة مناقض تماماً للخوف؛ ذلك أنّ الحساب، بالنسبة إليه، هو قبل كلّ شيء انتقام من مضطهدي إسرائيل وأعدائهم. إنّ يوم الحساب نفسه عندما تُصُوِّرَ على أنه الحساب العامّ للعالم ما هو سوى مشهد للمأساة الكبرى الموصولة بنهاية الأزمنة التي تقتضي ظهور المسيح، وتحرير إسرائيل، ومعاقبة القوى في العالم.

أمّا العقاب الدنيوي فإنّ الله تصرّف بطريقة مختلفة تجاه إسرائيل والوثنيين، فعقاب «الشعب المختار» يمثّل إجراءً تأديبيّاً، أمّا بالنسبة إلى الأمم الأخرى فإنّه يمثّل انتقاماً وتدميراً[2]، فيكون تصوّر الدينونة في الديانة اليهودية متأثّراً بالأوضاع التاريخية التي مرّ بها اليهود، ولاسيما الأوضاع التي عانوا فيها الاستعمار والسبي والشتات، وقد صُوّر اليهود باعتبارهم شعب الله، فهم يمثّلون طرفاً في العالم، في حين تمثّل بقية الأمم الطرف الآخر المقابل لهم.

(1) انظر:

Tor Andrae, les origines de l'Islam et le Christianisme traduit de l'Allemand par Jules Roche, Paris, 1955, pp. 103-105.

(2) يُحيل تور أندراي على سفر المكابيين 6: من 13 إلى 18.

إنّ هذا التمييز سوف يكون جلياً يوم الدينونة بالنسبة إلى العالم بأسره، فهذا اليوم يُدعى عند إسرائيل «زمن العون الإلهي»، ولهذا السبب يتنفّس الناس الأتقياء الصعداء بعد الحساب الإلهي، وهم يطلبون كلّ يوم بإلحاح مجيء يوم الخلاص والتحرّر: لقد كانت الأمنية أن يعجّل دعاءُ المضطَهدين تدخّل الله لصالح شعبه[1]. إنّ هذا التصوّر ليوم الحساب في الديانة اليهودية يظلّ حاملاً علامات الإله القومي لدى اليهود، فهذه الديانة -وإن أدرجها دارسو الأديان ضمن الأديان التوحيدية- تظلّ حاملة لعلامات الإله الخاص بقوم من الأقوام.

ويذكر تور أندراي أنّ التصوّر الفردي للحساب، الذي يتجلّى في القرن الأوّل قبل المسيح، لا يغيّر شيئاً من الاستلهام الجوهريّ للتقوى، فالإنسان التقيّ يواجه باطمئنان أعداءَه والمنكرين ليوم الحساب؛ لأنّه يمثّل اليوم الذي يتمّ فيه الانتقام من الأعداء، وهو اليوم الذي يحصل فيه المرء على تعويض لآلامه. أمّا في الزمن اللاحق، وبعد سقوط الدولة القومية اليهودية، ولمّا سُوّيت المعارضات الداخلية بين صفوف الشعب فقد تحوّل عقاب الإسرائيليين الخطاة في الآخرة إلى إصلاح مؤقّت ظرفيّ. إنّه المذهب المعروف القائل بالعقاب الجهنّمي الظّرفي للخطاة في شعب إسرائيل. ويذكر تور أندراي أنّ محمّداً أنكره بشدّة في الآية (24) من سورة (آل عمران)، التي تقول: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۖ وَغَرَّهُمْ فِى دِينِهِم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾. ويذكر أندراي أنّ مقتضيات العدل الصارم ينبغي أن تتوافر طبقاً للفكرة المشتركة؛ لأنّ الناس الأتقياء ينبغي أن يُعاقبوا في الحياة الدنيا بأنواع من العذاب بسبب ما قاموا به من تجاوزات، لذلك ينتظرهم جزاء أعمالهم الحسنة في الآخرة، لكنّ الأمر مختلف بالنسبة إلى الخُطاة.

ويرى أندراي أنّ فكرة العقاب والثواب احتلّت المرتبة الأولى في اليهودية المتأخّرة؛ أي يهودية ما بعد القرن الأوّل قبل المسيح، وهو عقاب

(1) انظر: Les origines de l'Islam et le Christianisme, pp. 103-105.

وثواب يتمّان بعد الموت مباشرة. فالتأمّلات حول اللحظة التراجيدية، التي يَلْمَحُ فيها الإنسان ملك الموت باعث الرهبة، أو حول العقاب المسلّط على الإنسان في القبر، الذي يُقال إنّه يمثّل فترة أكثر شقاء من عذاب جهنّم، كانت قد تأخّرت. ويأتي الجزاء مباشرة بعد الموت بالنسبة إلى الناس الأتقياء بصفة خاصة. إنّ الرؤيا اليهودية اللاحقة انتشرت بطريقة طبيعيّة (شأنها شأن الرؤيا المسيحية) في أوصاف مؤثرة لآلام الجحيم ومُتع الجنّة. لكنّ المرء، على الرغم من هذه الرسوم المذهلة، يشعر بوضوح، في أوصاف آلام الجحيم هذه، بأن الغبطة التي تحصل من هذا المشهد الخارق لهذا العالم الخفيّ تتجاوز كثيراً الخوف الذي تُحدثُهُ هذه الصور المرعبة.

ويُشير أندراي إلى غياب حافز السلوك الأخلاقي السوي، الذي يمكن أن ينشأ عن فكرة الحساب في الدين اليهودي، وهذا الأمر يختلف في المسيحية المبكّرة وما نشأ فيها من منزع بطوليّ مستعدّ لجميع أنواع التضحيات زاهدٍ في الدنيا لصالح الآخرة.

ويرى أندراي أنّ ما يُستخلص من هذه المسألة هو أنّ المنزع الديني الذي يَعْبُرُ الإيمان في اتجاه المستقبل ضمن الديانة اليهودية المتأخّرة مختلف تماماً عن التقوى الأخروية في **القرآن**، لذلك يجب أن نستنتج أنّ محمداً لم يتلقَّ الإلهام الديني من اليهود العرب إلا إذا افترضنا أنّ هؤلاء اليهود بثّوا تعليماً أخرويّاً مختلفاً، وهو ما لم يتمّ بالفعل بمقدار ما نستطيع أن نحكم في ذلك من خلال **القرآن**[1].

إنّ المسألة جليّة هنا، فإذا كانت التعاليم اليهودية المتعلقة بالثواب والعقاب لا يُقصد منها ترغيب الفرد أو ترهيبه حتى يستقيم سلوكه، وتسمو نفسه، ويخلص إيمانه بقدر ما يُقصد منها إشعار هذا المؤمن بالفرح والغبطة؛ لأنّ إلهه يهوه سينتقم له من أعدائه، ويدمّر مضطهديه، فإنّ الإسلام لا يرمي

---

(1) انظر: Les origines de l'Islam et le Christianisme, p. 105.

إلى خلق مثل هذا الشعور؛ لأنه يسعى في الحقيقة إلى نهي الإنسان عن ارتكاب الآثام، وإلى دعوته إلى الإقبال على الحسنات؛ أي أن يسعى الإنسان إلى التسامي بالنفس البشرية وإلى البلوغ بها أسمى المراتب. ويُستنتج من كلام أندراي أنّ المسيحية والإسلام يختلفان في هذه المسألة عن اليهودية، في حين أنهما يلتقيان فيها. وقد ذكر أنّ الأمر وصل في المسيحية المبكّرة إلى حدِّ التضحية البطولية والزهد التامّ في الدنيا مقابل التعلّق الكامل بالآخرة.

وفي الجملة يمكن القول: إنّ العذاب الآني والدنيوي الأرضي ظلّ المهيمن في الفكر الديني اليهودي السابق للقرن الثالث قبل الميلاد. لكنّ بعض الأحداث السياسيّة وقعت فعدّلت مسار هذا التفكير التقليدي حول هذه المسألة، وذلك عندما اضطهد الملك أنطيوخوس الرابع (164-175م) اليهود، وحَظَر العبادة اليهودية، وحاول هلّنة فلسطين بالقوّة، فخاضت عائلة المكابيين (من اليهود) ثورة بطولية، وشنّت معارك قوية، لكنّها لم تحقق نجاحاً للشعب الإسرائيلي. وقد تساءل المكابيون بعد أن سقط الكثير من شهدائهم في هذه الحرب: ألا يمكن أن تكون هذه المحن الأرضيّة، التي انتصر فيها أعداء الشعب الإسرائيلي، دليلاً على أن الله يؤجّل زمن الثواب إلى نهاية العالم؟ وقد انتشرت فكرة الجزاء الأخروي بعد هذه الحادثة في الأدب الرؤيوي، وستتواصل في القرن الثاني الميلادي، وقد نهض هذا الأدب على الرموز والاستعارات، وهو يقتضي قراءة تعتمد فك الرموز وتحليل الصور. ويمكن أن نشير ضمن هذا النوع من الأدب إلى سفر النبيّ دانيال الذي حُرّر نحو (160 ق.م)، وتحدّث بوضوح لأوّل مرّة عن جهنّم الأبدية عندما قال في الأصحاح الثاني عشر في الآيتين الأولى والثانية «... غير أنّ كلّ من كان اسمه مدوّناً في الكتاب من شعبك ينجو في ذلك الزمان. ويستيقظ كثيرون من الأموات المدفونين في تراب الأرض، بعضهم ليثابوا بالحياة الأبدية، وبعضهم ليُساموا ذُلّ العار والازدراء إلى الأبد».

بيد أنّ هذه الفكرة القائلة بالحياة الأخروية لم تلقَ إجماعاً ولا انتشاراً واسعاً، فالمطّلع على أسفار **العهد القديم** يمكنه أن يقرأ في سفر المكابيين الثاني أنّ العقاب الوحيد الذي أُعْلِنَ لأنطيوخوس الرابع عقاب أرضيّ: حادثة فموت مرير... ونجد في سفر الحكمة الذي دُوّن في حدود سنة (50 ق.م) أنّ أصناف العذاب التي تصيب الأشرار مازالت موصولة بالأرض.

أمّا في القرن الميلادي الأوّل؛ أي في عهد المسيح، فنلاحظ تعايش ثلاثة مواقف مختلفة لدى اليهود، فالصّدّوقيون (وهم من الأوساط الأرستقراطية والكهنوتية) ينفون وجود حياة أخروية بنارها ونعيمها. ويذهب الفرّيسيون (وهم من وسط تقيّ متعبّد متفرّع من الطبقات الوسطى) نقيض ما يذهب إليه الصّدّوقيون، فيقولون بوجود دينونة وعقاب في العالم الآخر في شكل أنواع من العذاب. لكنّ معتقدهم هذا كثيراً ما اختلط بعقيدة التقمّص.

وظهر في القرن الثاني قبل الميلاد الأسينيون، وهم جماعة عاشت موزّعة في الصحراء بالقرب من البحر الميت. وقد ذكر المؤرخ يوسيفوس أنّ الأسينيين يؤمنون بخلود النفس وبسعيها إلى الفضيلة والابتعاد عن الرذيلة، وأنّ الصالحين صلُحت حالهم فيُ الدنيا؛ لأنهم كانوا يأملون أن يكونوا سعداء بعد الموت، وأن الأشرار الذين يعتقدون بقدرتهم على إخفاء سيّئاتهم في الحياة الدنيا سوف يكون عقابهم على ذلك عقاباً أبديّاً في العالم الآخر، ولا يستبعد بعض المفكرين أن يكون يوحنا المعمدان والمسيح قد عاشا بين هذه الجماعة، وتأثّرا بأفكارها حول الحياة الأخروية[1].

ويُشير جورج مينوا إلى أنّ شحّ المادّة المتعلقة بالحياة الأخروية في الأسفار الدينية اليهودية القانونية تقابلُه الغزارة النسبية في هذه المادّة التي نعثر عليها في النصوص غير القانونية، ويشير الباحث في هذا الصدد إلى سفر

---

(1) انظر: مينوا، جورج، تاريخ جهنّم، تعريب أنطوان الهاشم، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، ط1، 1996م، ص44-46.

أخنوخ الذي يعود إلى القرن الأوّل قبل الميلاد. يقول مينوا: «نرى البطريرك أخنوخ يحمله الملائكة إلى العالم الآخر مجتازاً نهر النار وجبل الظلمات، فيصل إلى مدخل الجحيم الذي هو هاوية قائمة إلى الغرب بالقرب من أعمدة السماء. في الداخل وفي وادٍ ضيّق صنفان من الموتى ينتظرون العذاب: الخُطاة الذين عاشوا تعساء يلاقون عذابات مخففة والخُطاة الذين عاشوا سعداء تكون عذاباتهم أبدية»[1].

ويذكر جورج مينوا سفرين آخرين يعودان إلى منتصف القرن الأول ق. م وإلى نهايته، وقد ركّزا على هذه الفكرة، وهما مزامير سليمان ورؤيا باروخ. وقد تجلّت الفكرة أكثر في النص الثاني الذي أنذر بنهاية العالم، وأعلن عن دينونة الأشرار في النار[2]. أما السفر الرابع لحسدراس (Esdras) الذي يرجع إلى السبعينيات بعد المسيح، فيشير إلى أنّ الذين يعصون الشريعة سوف يواجهون سبعة أنواع من العذاب والكوارث التي نزلت باليهود بين سنة (70م) وسنة (135م)، والتي خلقت اليأس من كلّ أمل في التحرّر الأرضي، وقد أسهمت في إنشاء فكرة الإيمان بعدالة آتية.

وقد انتشر، بداية من القرن المسيحي الثاني، شعور بأنّ النفس تذهب بعد الموت لتستقرّ في الجحيم (شيول schéol) في منازل منفصلة للصالحين والأشرار في انتظار الدينونة الأخيرة، وبعد الدينونة يتحوّل الأبرار إلى جنّة عدن، والأشرار إلى جهنّم، والمكوث في هذين الفضاءين؛ أي: الجنّة وجهنّم، ليس أبديّاً، وإنما هو ظرفيّ يهدف إلى التطهير من الآثام؛ إذ بإمكان النفس أن تنتقل إلى جنّة عدن بعد انقضاء فترة العذاب، لكن هذا الأمر مختلف فيه بين المذاهب الدينية اليهودية، فمنهم من يعتقد أنّ مرحلة العذاب أمر مؤقت، ومنهم من يجعله أبدياً[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص46.

(2) انظر: تاريخ جهنم، ص46.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص47.

أما الجنة في **القرآن** فهي سماوية، وهي لئن طُرِدَ منها آدم وحوّاء بسبب خرق المحظور، فبالإمكان العودة إليها، والتنعّم بخيراتها مَوْعُود به متى سلك الإنسان الصراط المستقيم.

إنّنا لا نجد في أسفار **العهد القديم** وصفاً لجنّة علوية أخروية بنعيمها وخيراتها. لكنّ الملاحظ أنّ غياب وصف لجنّة في **التوراة** يُقابله الكلام على خيرات الأرض الموعودة، وهي أرض تفيض لبناً وعسلاً ورد ذكرها في العديد من المواضع من أسفار **العهد القديم**، فهل عوّضت الأرض الموعودة الجنّة في الفكر الديني اليهودي؟ وهل أنسى سعيُ اليهود إلى بلوغ الأرض الموعودة تصوّرَهُم لجنّة أخرى؟ يقول مؤلّف كتاب (**جوهر اليهودية**) إنّه ليس من الحكمة أن يُصوّرَ العالم الآخر بمثل ذلك التصوّر المادّي الحسّي، وإنّه من عبث الطفولة أن تصوّر الديانات الطبيعية عالم ما بعد الموت على ذلك الشكل من المادية والحسيّة، وقد سعت الديانة اليهودية إلى محاربة مثل هذا التصوّر، وبذلك تمكّنت هذه الديانة من «أن تمنع التصوّر الفتّان أو المرعبَ للآخرة من أن يُقلّل من قيمة الأخلاق ومشاغلَ الحياة اليومية من أن يُنقص من أهميتها والأرضَ من أن تُحْرَمَ من وَضْعِها في تجربة متواصلة بواسطة القانون الأخلاقي»[1].

إنّ هذا التصوّر لحياة ما بعد الموت في الديانة اليهودية يجعل المؤمن بهذا الدّين يسعى جاهداً في طلب دنياه دون أن يزهد فيها، أو ينظر إلى حياته اليومية نظرة ازدراء، أو يرى فيها دَنَساً، فدنياه تمثّل كلّ شيء بالنسبة إليه، لكنّ هذه الرؤية مقترنة ضرورة بالأخلاق من ناحية وبتركيز الخير في الأرض من ناحية ثانية.

ج- ركيزة الأخلاق الدينية اليهودية أن يقوم المرء بالخير من أجل الخير:

يقول مؤلّف (**جوهر اليهودية**): «إنّ قيمة أيّ فعل لا تتجلّى من خلال ما يُقامُ

(1) Léo Braeck, L'essence du Judaúsme P.U.F. 1993, p. 250.

به فقط، وإنما، كذلك، من خلال ما يحمله إلى القلب»[1]. فغاية العمل البشري هي قلب الإنسان وليس شيئاً آخر؛ ذلك أنّ أيّ فعل إنما يُقْصَدُ منه أساساً استقامة قلب الإنسان، ولعلّه لهذا السبب أكّدت اليهودية ثمّ المسيحية بعدها ضرورة محبّة الله من كلّ قلب الإنسان، ففي توجيه الكائن البشري نحو إيتاء الخير لذاته نجد صدى للقولة التي تدعو إلى محبّة الإله بكامل القلب والرّوح، لذلك كان من واجب الفرد أن يمارس الخير طبقاً للعبارتين المتعادلتين الآتيتين:

- «إيتِ الخير لذاته».
- «إيتِ الخير من أجل محبّة الله».

وهنالك عبارات أخلاقية أخرى يمكن أن تدْعَمَ العبارتين السابقتين وهي:

- «ما تأتيه قُمْ به من أجل حبّ الله».
- «من لم يفعل الخير في سبيل محبّة الله ليس أهلاً للحياة»[2].

لذلك وجب على الإنسان، وهو يأتي بأفعاله، أن لا يكون في ذلك موجَّهاً بالطمع في الثواب ولا بالخوف من العقاب. إنّه من الواجب على المرء أن يأتي كلّ فعل محبّة في الله في حدّ ذاته. إن كلّ فعل يأتيه صاحبُهُ، وهو يهدف إلى المحبّة، يُفضي به في النهاية إلى محبّة الله. أمّا من يأتي أفعاله وهو يرمي إلى الثواب، فإنه شبيه بالخادم الذي يقرن ما يقوم به بالأجر. إنّ هذا النوع من العبارات يتكرّر بكثرة في التراث الدّيني اليهودي، وكثيراً ما تربط الأخلاق هنا سعادة المرء بمدى انصياعه للأوامر الإلهية، دون أن يُقْرَنَ ذلك بالجزاء الذي يمكن أن يحصل نتيجة ما قام به الإنسان[3].

إنّ ما تقدّم يعني أنّ كلّ فعل حسن يُوجَدُ جزاؤه أو مكافأتُهُ في ذاته بما يتضمّنه من مباركة[4]. وبذلك يمكن أن نفهم ما كتبه سبينوزا (Spinoza) حول

---

(1) المرجع نفسه، ص250.
(2) المرجع نفسه، ص250.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص250 و 251.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص251.

الأخلاق عندما قال: «ليس الشكر جزاءَ الفضيلة وإنما هو الفضيلة عينها»[1]. لذلك يكون الفعل خيراً كان أو شرّاً حاملاً لأثره في حياة صاحبه الدنيوية ثواباً أو عقاباً، وانطلاقاً من هذا التصوّر للفعل البشري تتأكّد مسؤولية الإنسان في كلّ ما يقوم به وفي ما يؤول إليه مصيره الدنيوي، فما يُصيبه من خير أو شر هو بمثابة الثواب أو العقاب، وهو نتيجة ما قدّمته يداه. ويرى مؤلّف (**جوهر اليهودية**) أنّ **العهد القديم** إن لم يتحدّث عن حياة ما بعد الموت إلا لَماماً، فذلك يُعزا إلى تركيز الدين اليهودي على الطبيعة الأخلاقية لحياة الإنسان الدنيوية ومقتضياتها. فهل يمكن أن نقول، بعد كلّ ما تقدّم، إن الواقع التاريخي (أي: الخروج من مصر والسعي الحثيث نحو فلسطين الأرض الموعودة والحنين إلى الأرض بعد السبي) قد عطّل الفكر الدّينيّ لدى اليهود في التوق إلى الحياة في فضاء علويّ مُشبع نِعَماً ولذّات؟

2- القيامة في المسيحية:

نميّز في نصوص **العهد الجديد** بين ضربيْن على الأقلّ من القيامة: قيامة المسيح وقيامة الموتى أو البعث، ويبدو الضرب الأوّل أهمّ من الثاني في العقيدة المسيحية وفي الحضور النصّي في **العهد الجديد**؛ إذ عليه يتوقّف الإيمان بالبعث أو القيامة العامّة؛ أي بعث الأموات[2].

أ- قيامة المسيح:

تتحدّث النصوص الإنجيلية عن إلقاء القبض على يسوع ومحاكمته، ثمّ موته مصلوباً، لكنّها تذكر، كذلك، قيامَتَهُ بعد ثلاثة أيام من موته وتتحدّث عن تجلياته لأتباعه[3]. وقد كانت هذه القيامة وما تلاها من صعود مرتبطة بأقوال

---

(1) «La félicité n'est pas la récompense de la vertu, c'est la vertu elle-même».
المرجع نفسه، ص251
(2) انظر: العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس 15: من 13 إلى 19.
(3) انظر: متى 28؛ مرقس 16؛ لوقا 24؛ يوحنا 20-21.

المسيح السابقة للصلب والموت؛ إذ ذكر لأتباعه أنه سيقوم بعد ثلاثة أيام. ثمّ إنّ الصعود بعد الموت صلباً مقترن بالنزول والتجسّد، ذلك أنّ يسوع، بحسب إيمان أتباعه، ينزل من السماء ويتجسّد، ثم يموت مصلوباً ويتألّم فداء للبشرية، ثم يقوم بعد ذلك، ويصعد ليجلس في ملكوت السماء عن يمين الآب. وقد اتّفقت الأناجيل القانونية حول قيام المسيح بعد الموت والدّفن، لكنّها اختلفت حول مواصفات هذه القيامة من حيث عدد التجليات[1]، ومن حيث ذكر الأشخاص الذين شاهدوا التجلّي وزمنه ومكانه ومآل المسيح بعده[2].

إنّ قيامة المسيح تمثّل حجر الزاوية في الديانة المسيحية، وهي ركن أساسيّ فيها، ليس لأنّها تتعلّق بطريقة قاطعة بالذي يمثّل قطب الدين المسيحي وإنّما لأنّه دون الاعتقاد بقيامة المسيح ينتفي الإيمان بالمسيحية. وقد أشار القدّيس بولس في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس (15: من 13 إلى 19) إلى هذا المعتقد بقوله: «فَإِنْ لَمْ تَكُنْ قِيَامَةُ أَمْوَاتٍ فَلَا يَكُونُ المَسِيحُ قَدْ قَامَ. وَإِنْ لَمْ يَكُنِ المَسِيحُ قَدْ قَامَ فَبَاطِلَةٌ كِرَازَتُنَا وَبَاطِلٌ أَيْضاً إِيمَانُكُمْ. وَنُوجَدُ نَحْنُ أَيْضاً شُهُودَ زُورٍ للهِ لِأَنَّنَا شَهِدْنَا مِنْ جِهَةِ اللهِ أَنَّهُ أَقَامَ المَسِيحَ وَهُوَ لَمْ يُقِمْهُ إِنْ كَانَ المَوْتَى لَا يَقُومُونَ. لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ المَوْتَى لَا يَقُومُونَ فَلَا يَكُونُ المَسِيحُ قَدْ قَامَ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ المَسِيحُ قَدْ قَامَ فَبَاطِلٌ إِيمَانُكُمْ. أَنْتُمْ بَعْدُ فِي خَطَايَاكُمْ. إِذَنْ الَّذِينَ رَقَدُوا فِي المَسِيحِ أَيْضاً هَلَكُوا. إِنْ كَانَ لَنَا فِي هَذِهِ الحَيَاةِ فَقَطْ رَجَاءٌ فِي المَسِيحِ فَإِنَّنَا أَشْقَى جَمِيعِ النَّاسِ».

ويتساءل صاحب (**قاموس الأديان**) (Dictionnaire des religions) في مادّة (Résurrection) عن هذه القيمة التي أضفيت على القيامة، ويقول: إن الإجابة بسيطة، فلو لم يؤمن أحد بقيامة يسوع لنُظر إليه على أنّه نبيّ عظيم

---

(1) تجلّى في إنجيل متّى مرتين وفي إنجيل مرقس 3 مرّات، وفي إنجيل لوقا 3 مرّات، وفي إنجيل يوحنّا 4 مرّات.

(2) انظر: متى 24، مرقس 16؛ لوقا 24، يوحنا 20-21.

فقط أو رَبِّيٌّ يهودي (Rabbi)، ولن يُنظر إليه البتّة على أنّه المسيح؛ أي المخلّص الحقيقي للناس وأنه ابن الله الحقيقي. إنّ الإيمان بالمسيح المنقذ الحقيقي للناس وبالبنوّة هو الذي نشأت عنه العقيدة المسيحية. إنّ قيامة المسيح والإيمان بها هما العنصران المؤسسان للعقيدة المسيحية[1]. إنّ الله في **العهد الجديد** يتكشّف على أنه إله القيامة (Dieu de la Résurrection). وإنّ الجماعة الرّسولية (Communauté apostolique) تركّز تعليمها على التدخّل الحاسم للإله من أجل قيامة المسيح، وإذا عثرنا في **العهد القديم** على دور الإله في إخراج شعبه من أرض مصر، فإنّنا نعثر في **العهد الجديد** على أن دور الإله هو بعث المسيح من بين الأموات، وهذا يعني أن الله قد أضحى معروفاً منذ ذلك الحين ابتداء من هذه التجربة العقدية الحاسمة التي يتبدّى فيها يسوع على أنه الرّبّ [= السيد] والمسيح[2] ورئيس الحياة[3].

ويذهب القدّيس بطرس (Pierre) إلى القول بأنّ القيامة هي التي تبرّر اعتقادنا في الله[4]. إن هذه النهاية التي آل إليها أمر المسيح أُريد منها أن يُبْرَزَ يسوع في صورة تتجاوز أنبياء بني إسرائيل جميعاً، فهو أعظم من الأنبياء والأحبار ورجال الدّين عموماً، وقد عَمِلت النصوص الإنجيلية كلّها على إبراز هذه الفكرة منذ بدايتها حتى النهاية؛ أي منذ أن تحدّثت عن ذلك الميلاد العجائبي حتى ذِكْرِها لتجليات يسوع بعد الموت. وإذا ما كانت البداية غير مهمّة في بحثنا هذا فإنّ ما جاء بعد صَلْب المسيح يمكن أن يوضّح لنا القيامة في مفهومها الخاص.

لقد شدّد الإنجيليون على رسم العناصر العجائبية، وذكر كثافتها بعد موت المسيح ودفنه، وقد تجلّت هذه العناصر مؤتلفة حيناً متنافرة حيناً آخر،

---

(1) انظر: Paul Poupard, Dictionnaire des religion, Résurrection

(2) انظر: أعمال الرسل 2: 36.

(3) انظر: أعمال الرسل 3: 15.

(4) انظر: رسالة بطرس الأولى 1: 21.

فذكروا (علاوةً على تجلّي المسيح لتلاميذه وأتباعه ثم صعوده إلى السماء) «شابّاً جالساً على اليمين لَابساً حُلَّة بيضاء»[1]، وهو الكائن الذي وجدته النسوةُ داخل القبر بحسب رواية مرقس في الآية (5) من الأصحاح (16). وأشار متى في الأصحاح الأخير من إنجيله إلى الملاك الذي دحرج الحجر المختوم به قبر يسوع. يقول: «وإذا زلزلةٌ عظيمة حدثت لأنّ ملاك الرّبّ نزل من السماء، وجاء ودحرج الحجر عن الباب، وجلس عليه، وكان منظره كالبرق ولباسُه أبيضَ كالثلج»[2]. أمّا لوقا فيذكر في الأصحاح الأخير من إنجيله أن النساء اللاتي أتينَ إلى القبر حاملات الحنوطَ «وَجَدْن الحجر مدحرجاً في القبر، فَدَخَلْنَ، ولم يجدن جسد الرّبّ يسوع، وفيما هنّ محتارات في ذلك إذا رجلان وقَفَا بهنّ بثياب برّاقة»[3]. وجاءت مريم إلى القبر و«فيما هي تبكي انحنت إلى القبر، فنظرت ملاكيْن بثياب بيض جالسيْن واحداً عند الرأس والآخر عند الرجلين حيث كان جسد يسوع موضوعاً»[4].

إنّه لا يخفى ما في ظهور هذه الكائنات الغيبية (الملائكة)، وما في وجود القبر فارغاً، ثم ما في تجليات يسوع لأتباعه في العديد من المرّات وفي مواضع مختلفة، من بُعدٍ عجائبيّ أضفاه مدوّنو الأناجيل ليجعلوا المسيح كائناً مفارقاً غير عاديّ، لذلك يمكننا الذهاب إلى القول: إنّ الخيال هيمن على هذه المقاطع الإنجيلية الأخيرة المتعلقة بقيامة المسيح، وهو موظّف هنا ليخدم الإيمان والعقيدة في الديانة المسيحية.

ب- القيامة العامّة:

إننا لا نعثر على مقاطع إنجيلية كثيرة تتحدّث عن القيامة العامّة،

---

(1) مرقس 16: 5.

(2) متّى 28: من 2 إلى 3.

(3) لوقا 24: من 2 إلى 24.

(4) يوحنّا 20: 11-12.

والحديث عن القيامة الخاصّة أطول من الكلام على القيامة العامّة في الأناجيل. وقد سبق أن ذكرنا أنّ قيامة المسيح أهمّ من القيامة العامّة في الديانة المسيحية؛ بل إنّ الإيمان بالقيامة الثانية رهين الإيمان بالأولى، ونُشير، كذلك، إلى أنّ المسيح/ يسوع هو قُطب القيامة في مفهومها العامّ.

تذكر الأناجيل أنّ القيامة العامّة تُسْبق بعودة المسيح ثانية، وعودتُهُ هذه تَسْبقُها أحداثٌ جِسَامٌ وكَوَارثُ طبيعيةٌ تتعلّق بالبشرية، ففي المستوى الأوّل تكثر الحروب بين الأمم، وتحدث مجاعاتٌ، ويُضْطهَدُ أتباع المسيح، ويظهر المُسَحَاءُ الدّجّالون والأنبياءُ الكذبَةُ: وفي المستوى الثاني (وهو تالٍ في الحدوث للمستوى الأوّل) «تُظلم الشمس، ويَحْجُبُ القمرُ ضوءَهُ، وتَتَهاوى النجوم من السماء، وتتزَعْزَعُ قوّات السَّمَوات»[1]؛ ويُشْفَعُ المستوى الثاني بمجيء المسيح «على سُحُب السّماء بِقُدْرَةٍ ومَجْدٍ عظيم»[2].

إنّ زمن نهاية الكون غير محدّدٍ في النصوص المقدّسة (الأناجيل والقرآن)؛ وهو يظلّ من خصائص المعرفة الإلهية، فلا ابنُ الله (= يسوع) ولا غيره من الأنبياء يعرفُهُ، لكنّ هذه النصوص ذكرت علامات تدلّ على اقتراب حلوله؛ والمتأمّل في هذه العلامات السابقة لقدوم المسيح ثانية وللقيامة العامّة، يلاحظ أنّ لها مرجعيات في أسفار **العهد القديم**؛ إذ كثيراً ما اقترن قدوم يوم الرّبّ لعقاب الخُطاةِ بعلامات قريبة جدّاً ما في الشاهد الإنجيلي السابق، جاء في سفر النبيّ إشعياء: «ها هو يوم الرّبّ آتٍ مُفْعَماً بالقسوة والسَّخَطِ والغضَب العنيف ليجعَلَ الأرضَ خَرَاباً، ويُبيد منها الخُطاةَ. فإنّ نجوم السماء وكواكبَها لا تُشرقُ بنورها، والشمسَ تُظلمُ عند بُزُوغِها والقَمَرَ لا يُشِعُّ بضوئه، وأعاقبُ العالَمَ على شرّه والمنافقين على آثامهم»[3].

(1) متى 24: 29.

(2) متى 24: 30.

(3) إشعياء 13: من 9 إلى 11، وانظر كذلك: إشعياء 13: من 6 إلى 8.

إنّ المسيحية استعارت هذا الإطار العامّ المتعلّق بوصف مجيء يوم الرّبّ من اليهودية، لكنّها قَرنَتْ بالمسيح ما أُسْنِدَ إلى الإله في أسفار **العهد القديم**، وإذا كان الإله يهوه ديّان كلّ الأرض، بحسب عبارة «سفر التكوين»، فإنّ يَسُوعَ هو الديّانُ في النصوص الإنجيلية؛ ذلك أنّ الدينونة مَوْكُولَةٌ إليه بعد القيامة العامّة، وتكون الدينونةُ مسبوقة بتجميع كلّ الناس الأحياء منهم والأمواتِ، ثم يجلس المسيح على عرش الإله، ويُقاضي جميع الأمم، فيحاكمهم طبقاً لأفعالهم وعقائدهم، بيد أنّه ينبغي أن نذكر أن البعث (إقامة الموتى) مَوْكُولٌ إلى الإله؛ ذلك أن المسيحية تؤمنُ بأنّ الذي أقام المسيح بعد موته صَلْباً قادرٌ على إحياء الموتى[1]. ويذكر سفر الرؤيا أنّ المقاضاة تتِمّ طبقاً لما هو مسطورٌ في كُتُبٍ، يقول هذا السفر: «وفُتِحَت الكُتُبُ، ثمّ فُتِحَ كتابٌ آخر هو سِجِلُّ الحياة؛ ودينَ الأمواتُ بحسب ما هو مُدَوَّنٌ في تلك الكُتُب، كُلُّ واحدٍ حَسَبَ أَعْمالِهِ»[2]. إنّنا نتحوّلُ هنا من العقاب الدنيوي المرسوم في أسفار **العهد القديم** إلى العقاب الأخروي المسطور في النصوص الإنجيلية، وكذا الشأن بالنسبة إلى الثواب.

يسمّي **العهد الجديد** المكان الذي يتمّ فيه تعذيب المذنبين بـ «جَهَنّم» (la géhenne)[3]؛ ويسمّيه كذلك الهاوية[4]، والمصطلح الأخير مستمدّ من الأساطير اليونانية التي يُسمّى فيها «الهاداس» (l'hadès)، وهو يعني مكان إقامة الموتى في فضاءات سفلية خفية، وهذا المعنى قريب من المعنى المذكور في أسفار **العهد القديم**، والمتعلّق بحال الموتى. لكننا نرى أنّ عقاب الآثمين اقترن في **العهد الجديد** بعذابهم في جهنّم، وقد ارتبط هذا الفضاء بذكر النار التي صارت وسيلة تعذيب للحالّين فيه، وهي نار مشتعلة

(1) انظر: روما 8: 11.

(2) الرؤيا 20: 12.

(3) انظر: متّى 5: من 21 إلى 30. وقد تردّد لفظ جهنّم في هذه الآيات 3 مرّات.

(4) انظر: متّى 11: 23.

أبداً بالإضافة إلى ما يصدر من بعض الدوابّ من نَهْشٍ، جاء في **إنجيل مرقس** (9: 43، 44): «فإن كانت يدك فخّاً لك فاقْطَعْها: أفْضَلُ لك أن تَدْخُلَ الحياة ويدُك مقطوعة من أن تكون لك يَدَان، وتذهب إلى جهنّم إلى النار التي لا تُطفأُ، حيث دُودُهُم لا يموتُ، والنار لا تُطْفَأُ». وقد وردت هذه الصورة لجهنّم في الأصحاح (9) من **إنجيل مرقس** (3) مرّات.

تُضحي النار والدود، إذاً، من وسائل التّعذيب في النصّ الإنجيلي؛ حيث يُلقى فيها المفسدون ومرتكبو الآثام ويُطرحون «في أَتُونِ النار، هناك يكونُ البكاءُ وصرير الأسنان»[1]. إنّ في هذا الوصف لجهنّم ما يدلّ على نزعة ترهيبية ناتجة عن ذلك الرسم المرعب لذلك الفضاء. وقد تداركت المسيحية غياب هذه الصورة في أسفار **العهد القديم**، فسعت إلى رسمها بهذا الشكل حتى تجعل الناس يُقبلون على الإيمان والمحبّة والخير، وقد جعلت الأناجيل حال المُلْقَى فيها أمراً أبديّاً.

وقد توافرت النصوص المسيحية غير القانونية، ولاسيما كتب الرؤى، على وصفٍ لمصير الإنسان المذنب، وأوّل نصّ تحدّث عن عقاب الآثمين وتعذيبهم هو رؤيا بطرس (القرن 2م). فقد ذكر أنّ المعذّبين تنهشهم الطيور، أو يُعلّقون من ألسنتهم بالنيران، أو يُشدّون إلى عجلات من حديد، وهي في حالة دوران... ثم ظهرت بعد ذلك بقرنين رؤيا بولس غير القانونية؛ وقد تناولت الموضوع نفسه بشيء من التوسّع، فذكرت الديدان العظيمة ذات الرّأسيْن، طول الواحدة ثلاثة أقدام، تأكل حشايا المعذبين. وذكرت هذه الرؤيا، كذلك، العجلات الملتهبة التي تدور كل واحدة منها ألف مرّة في اليوم...[2]. أمّا مآل الأبرار فيكون في مكان مُغايرٍ تماماً للحيّز السابق من

(1) متّى 13: 42.

(2) انظر: الرؤى المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، دير سيّدة النصر، نسبيّة-غوسطا، 1999م، من ص217 إلى ص224.

M. Eliade, article Enfers et Paradis, E.U., T1, p. 1101.

حيث الوضع الذي يكون فيه أصحاب هذا الفضاء، وقد استعمل **العهد الجديد** لفظ «الفردوس» للدلالة على هذا المكان الذي تمّت الإشارة إليه في ثلاثة مواطن، أوّلها جاء في وعْد يسوع (وهو على خشبة الصلب) بالفردوس لأحد المصلوبين معه، ورد في الأصحاح (23: 43): «فقال له يسوع: الحقَّ أقول لك: اليوم ستكونُ معي في الفردوس». وثانيها جاء في الأصحاح (12) من الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس في الآيات (2) و(3) و(4)؛ حيث نقرأ: «أَعْرِفُ إِنْسَانًا في المَسِيحِ، خُطِفَ إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ قَبْلَ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً: أَكَانَ ذَلِكَ بِجَسَدِهِ؟ لَا أَعْلَمُ. أَمْ كَانَ بِغَيْرِ جَسَدِهِ؟ لَا أَعْلَمُ. اللَّهُ يَعْلَمُ[...] قَدْ خُطِفَ إِلَى الفِرْدَوْسِ، حَيْثُ سَمِعَ أُمُوراً مُدْهِشَةً تَفُوقُ الوَصْفَ، وَلا يَحِقُّ لِإِنْسَانٍ أَنْ يَنْطِقَ بِهَا». والملاحظ هنا أنّ مكان الفردوس هو السماء الثالثة.

أمّا الموطن الثالث فورد في رؤيا يوحنّا؛ إذ نقرأ فيها وعْداً للمسيحيين الفائزين بالأكل من شجرة الحياة الكائنة في فردوس الله، جاء في هذه الرؤيا: «مَنْ له أُذُنَان فَلْيَسْمَعْ ما يقوله الرّوحُ للكنائس: كلّ من ينتصر سَأُطْعِمُهُ من ثَمَرِ شجرة الحياة في فردوس الله»[1].

ويمكن أن يَحْضُرَ هذا الفضاء في المقاطع الإنجيلية التي تتحدّث عن ملكوت السماء أو ملكوت الله، وهي مقاطع تتردّد بكثرة في الأناجيل، كان المسيح يدعو إليها أَتْبَاعَهُ مبيّناً لهم طُرُقَ إدراكها.

وتُقابل الأناجيلُ في بعض مقاطعها صورة الآثمين في جهنّم بصورة الأبرار في الفردوس أو في ملكوت الله، فبعد أن تحدّث الأصحاح (13) من **إنجيل متّى** عن مآل الآثمين يذكر الأبرارَ فيقول: «عندئذٍ يُضيء الأبرارُ كالشمس في ملكوت أبيهم»[2].

---

(1) رؤيا يوحنّا 2: 7.

(2) متى 13: 43.

وتتحدّث رؤيا بطرس غير القانونية عن الجنّة فترسُمُها في مكان واقع خارج هذا العالم يتلألأ نوراً، وهواؤه مُضاء بأشعّة الشمس، وأرضه ملأى بالبهارات (Les épices) والنباتات ذات الأزهار التي لا تَفْسِدُ ولا تَذْبَلُ أبداً، وهي تحمل ثماراً زكية. أمّا سكّان هذا الفضاء فيَرْتَدُون زيّاً موحّداً يُضفي على الملائكة نوراً فتصير كائناتٍ متلألئةً نوراً.

أمّا الجنّة المذكورة في رؤيا بولس فشبيهة بأورشليم السماوية، فالمدينة من ذهب، يجري فيها أربعة أنهار: نهر العسل ونهر اللّبن ونهر الخمر ونهر الزيت، وعلى ضفاف هذه الأنهار تنمو أشجار ذات عشرة آلاف غصن تتدلّى منها عشرة آلاف من العناقيد المحمّلة ثماراً، ويَسْبَحُ هذا الفضاء في نور له ضياء يفوق ضياء الفضّة سبع مرّات[1].

إنّنا نتبيّن، ممّا تقدّم، أهميّة النصوص المنعوتة بغير القانونية أو المنحولة بالنسبة إلى أسفار **الكتاب المقدّس** بعهديه القديم والجديد، فلئن كانت المادّة الموصولة برسم عالم الآخرة ضنينة في الكتب القانونية، فإنّ النصوص غير القانونية (والأجدر أن تُنعت بالنصوص الحوافّ) توافرت على مادّة مهمّة من شأنها أن تسدّ الفراغ الموجود في **الكتاب المقدّس** في موضوع العالم الأخروي بنعيمه وجحيمه.

3- القيامة في القرآن:

يكتمل رسم صورة القيامة في النص القرآني فتضحي لها تجليات عديدة في مقاطع كثيرة من السور، وهي ظاهرة عامّة وكونيّة، زمنُ حدوثها مجهولٌ وغير محدّد بالنسبة إلى الإنسان. تُسبَقُ القيامة في **القرآن** بظهور عوامل طبيعية غير عادية كتكوير الشمس، وانشقاق القمر، وزلزلة الأرض، وانشطار السماء، وانتثار الكواكب، وتفجّر البحار، وتبعثر القبور، وانكدار النجوم،

(1) انظر: الرؤى المنحولة، ص212، 213، 227، 228.
E.U., enfers et Paradis.

وتعطيل العشار، فيختلّ السّير الطبيعي للعناصر الكونية، ويضطرب الناموس أو نظام الكون إيذاناً باقتراب الساعة أو القيامة. وقد توافر العديد من السور المكيّة على هذا الوصف مثل: سور التكوير، والانفطار، والزلزلة، والحاقة، والقيامة، والمرسلات، والنبأ، والواقعة... وقد لاحظنا حضور الكثير من هذه العناصر في النصوص الإنجيلية عند كلامها على اقتراب القيامة العامّة.

إنّ كلامنا على القيامة يقترن ضرورة بالحديث عن البعث والنّفخ في الصور والحشر والحساب.

البعث مصدر من «بَعَثَ»، ومن معانيه في **القرآن** إحياء الموتى، ورد في (البقرة 2/ 56): ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾؛ أي: أحْيَيْنَاكُمْ، وبَعَثَ الله الموتَى: أي نَشَرَهُمْ ليوم البعث[1]. ويُقال: نَشَرَهُ نَشْراً ونُشُوراً، وأنْشَرَهُ يُنْشِرُه إنشاراً: أحياه بعد الموتِ وبَعَثَهُ، فالنشر يفيد معنى البعث؛ أي الإحياء بعد الموت، ويقال: يوم البعث والنشور؛ أي اليوم الذي يُحيا فيه الناس من الموت[2]. جاء في سورة (الروم 30/ 56): ﴿فَهَٰذَا يَوْمُ ٱلْبَعْثِ وَلَٰكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ونقرأ في سورة (فاطر 35/ 9): ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾. ويوم البعث يعني يوم القيامة، والقيامة هي يوم البعث يقوم فيه الخلق بعد موتهم.

وردت عبارتا ﴿نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [المؤمنون: 101] و﴿يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ [طه: 102] عشر مرّات في **القرآن**[3]. وقد ذهب العلماء في تفسير العبارة مذهبين، فقال شقّ: إنّ النّفخ في الصور يعني النفخ في القرن، وقال شقّ آخر: إنّ الصُّورَ جمعُ صورة، ونُفخ في الصُّوَرِ؛ أي: نُفخ في الأرواح حياةً، لكنّ أغلب المفسّرين ينتصرون للقول الأوّل، فيكون الصُّورُ آلة يُنفخ فيها فتُدوِّي

---

(1) انظر: لسان العرب، مادة: بَعَثَ.

(2) انظر: المصدر نفسه، مادة: نَشَرَ.

(3) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن مادّة «الصور». وقد ورد فعل «نَفَخَ» مبنيّاً =

إيذاناً بيوم البعث، ويُشفع فعل النفخ بالقيام من الأجداث ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: 51]، وبجمع الموتى بعد إحيائهم: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾ [الكهف: 99] وبإتيان الناس أفواجاً ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ [النّبإ: 18]، وبالفزع والرهبة ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النَّمل: 87]، ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الزُّمَر: 68].

إنّ فعل النّفخ إيذان بقيام الساعة، وهو يهدف إلى إقامة الناس من الأجداث وتجميعهم للمقاضاة التي يضطلع بها الإله الذي ﴿يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البَقَرَة: 113]. إنّ هذه الصورة مألوفة في النصوص المقدّسة، فقد أشار «سفر يشوع» إلى الكهنة الذين كانوا ينفخون في الأبواق أثناء محاصرة بني إسرائيل لمدينة أريحا[1]، ويتحدّث **إنجيل متّى** عن مجيء المسيح ثانية، فيشير إلى أنّ يسوع «يُرْسِلُ مَلَائِكَتَهُ بِصَوْتِ بُوقٍ عَظِيمٍ لِيَجْمَعُوا مُخْتَارِيهِ مِنَ الجِهَاتِ الأَرْبَعِ، مِنْ أَقَاصِي السَّمَوَاتِ إِلَى أَقَاصِيهَا»[2].

ويدلّ الحشر هو الآخر على معنى الجمع، يُقال: حَشَرَهُمْ يَحْشُرُهُم ويَحْشِرُهُمْ حَشْراً: جَمَعَهُمْ، والحشْرُ: جَمْعُ الناس يوم القيامة، والحشْرُ: حَشْرُ يوم القيامة[3]. وقد استُعملت اللفظة في الكثير من الآيات القرآنية لتُفيد هذا المعنى مثل: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ﴾ [الأنعام: 22].

ويتكثّف حضور المقاطع المتعلّقة بالنعيم والجحيم في العديد من السور، ولاسيما في **القرآن** المكّي؛ ذلك أنّ المتأمّل في النصّ المقدّس الإسلامي

= للمجهول في جميع الأمثلة القرآنية، وهو أمر يختلف عن النفخ في الروح المسنَد فعله إلى الخالق.

(1) انظر: سفر يشوع 6.

(2) متّى 24: 31.

(3) انظر: لسان العرب، مادة: حشر.

يلاحظ بيسر كثافة حضور هذه الصورة أثناء المرحلة المكيّة التي كان النبيّ يركّز فيها على الإنذار والسعي إلى إقامة علاقة بين الخالق والمخلوق على أساس التوحيد بنبذ الشرك وهدْم الوثن، لذلك كان لابدّ من التعريف بالخالق وإبراز وعده بالنعيم ووعيده بالجحيم. فكانت مرحلة الإنذار مركّزة على إقامة علاقة عموديّة.

أمّا المرحلة المدنية فركّزت على إقامة علاقة أفقيّة بين الجماعة المسلمة الأولى المهاجرة من مكّة والمقيمة في يثرب، وبين الجماعة التي ناصرت الرسول عند الحلول بالمدينة، وإن لم تَخْلُ هذه المرحلة، هي الأخرى، من رسم لصورتي النعيم والجحيم في العديد من المواضع من السور القرآنية. لكن هذه المقاطع المتعلقة بوصف هذين الفضاءين ترد عادة مختزلة مُوجَزَة بعد أن اتّضح تشكّلها في المرحلة المكيّة. لقد اتّجهت مرحلة «الرسالة»؛ أي المرحلة المدنية نحو بناء مقوّمات المجتمع وحياة الأفراد وأسس الدولة أكثر من اتّجاهها نحو عالم الغيب، وإن كان **القرآن** كثيراً ما يربط الحياة الدنيا بالآخرة.

والملاحظ في هذا المجال أنّ صورتي الجنّة وجهنّم كثيراً ما تردان متتابعتين متجاورتين نصيّاً لإبراز المفارقة بين الملذّات التي يتمتّع بها الأبرار، والعذاب الذي يشقى فيه الأشرار؛ بل من المقاطع القرآنية ما يقيم جواراً مكانيّاً بين الفضاءين المتباينين، نقرأ في سورة الأعراف: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف: 50][1].

ولابدّ، عندما نتكلّم على الجزاء في **القرآن**، من التمييز بين مرحلتين من العقاب والثواب، تتعلّق الأولى بالأقوام البائدين مثل: عاد وثمود وقوم نوح وشعيب وفرعون، فقد سلّط الله على هؤلاء الأقوام عقاباً دنيويّاً بالنسبة إلى

(1) وانظر كذلك: السورة نفسها من الآية 39 إلى الآية 49.

الأشرار والكافرين، وثواباً دنيويّاً بالنسبة إلى المؤمنين والأبرار، وكانت أدوات تنفيذ العقاب العناصر الطبيعية؛ كالإغراق بالطوفان وفي البحر (قوم نوح، قوم فرعون)، والريح العاتية (قوم عاد). أمّا المؤمنون فكان مآلهم النجاة من هذا العقاب. إنّ الأمر هنا قد لا يختلف فيه النصّ القرآني عن نصوص **العهد القديم** في مستوى العقاب الدنيوي، بل إنّ النص القرآني يعيد أحياناً ضروباً من العذاب التي ورد ذكرها في **التوراة** مثل العذاب الذي سُلّط على فرعون وقومه عندما أرادوا اللّحاق ببني إسرائيل فأُغرقوا في اليمّ.

أمّا المرحلة الثانية فتتعلّق بفترة الرسالة المحمدية وما بعدها التي نتحوّل فيها من الحساب الدنيوي إلى الحساب الغيبي، الذي يتمّ في الآخرة طبقاً لما كان الإنسان قد قام به أثناء حياته الدنيوية، **فالقرآن** يتحدّث عن يوم الحساب: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [صَ: 26][(1)]. وتُعيدنا كيفية الحساب هنا إلى ما سبق أن تجلّى لنا أثناء كلامنا على الدينونة في الأناجيل عندما لاحظنا أنّ الإنسان يحاسب تَبَعاً لما سُطّر في كتابه من أعمال؛ وقد ذكر **القرآن** أنّ منْ أُوتِيَ كتابَهُ بيمينه فاز بالنعيم، وأنّ من أُوتِيَهُ بشماله أو وراء ظهره كان مآله الجحيم[(2)].

ويورد **القرآن** صورتين متقابلتين للجنة والجحيم تُرسم الأولى بذكر ما توافر في فضائها من ملذّات ولأهلها من راحةٍ وأمنٍ: جريان الأنهار، السُّرُر المرفوعة، الأكوابُ الموضوعة، النمارق المصفوفة، الزرابي المبثوثة[(3)]، الأرائك، الرحيق المختوم[(4)]، حدائق الأعناب، الكواعب الأتراب، الحُورُ

---

(1) وانظر كذلك: سورة إبراهيم 14/ 41، صَ38/ 16 و53، غافر 40/ 27.

(2) انظر: الحاقة 69/ من الآية 19 إلى الآية 22، والانشقاق 84/ من الآية 7 إلى الآية 12.

(3) انظر: الغاشية 88/ من الآية 12 إلى الآية 16.

(4) انظر: المطفّفين 83/ من الآية 23 إلى الآية 25.

العينُ كأمثال اللؤلؤ المكنون، الفواكه، لحم الطير، الأكواب والأباريق[1]، ﴿وَأَنْهَرٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ [محمَّد: 15]، ﴿وَأَنْهَرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّرِبِينَ﴾ [محمَّد: 15]، ﴿وَأَنْهَرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمَّد: 15].

ومن خصائص هذا الفضاء أنّ أهله يَنْعمُون بالهدوء والرّاحة والطمأنينة فهم ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَمًا سَلَمًا﴾ [الواقعة: 25-26]، و﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المطفّفين: 24]، ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾ [الإنسان: 19].

لقد غلبت اللذّة الحسّية على هذه الجنّة، فتبدّت عالَماً توافرت فيه مختلف ضروب المُتع والملذّات مأكلاً وشراباً وجنساً؛ لذلك بدا هذا الفضاء مشرقاً حافلاً بجميع ما كانت النفس البشرية ترغب فيه وتتوق إليه في الحياة الدنيا، وكأنّ تلك الرّغبات قد ارتفعت من الأرض إلى السماء. وقد كانت تلك المُتَعُ من الأشياء التي دعا الإسلام إلى الاعتدال في بعض منها (المأكل، مرافق الرَّفاه)، وتحريم البعض الآخر (الخمر، الجنس المحرّم). ومقابل ذلك دعا إلى التعفّف والزهد في الكثير من الأشياء، واعداً بتعويض المسلمين ما يفُوتهم في دنياهم بأفضل منه في آخرتهم، لذلك يتحوّل فضاء الجنّة إلى حشد مجموعة من العناصر كانت محظورة في الدنيا، فيظلّ المكان العلوي مسكوناً بما هو مألوف في العالم الأرضي، لكنّ التعمير أو التأثيث يتمّ بطريقتين: إبراز الوفرة من ناحية، وإضفاء الكمال على الموجودات من ناحية أخرى، فالملذّات لا حصر لها، والعناصر خالية من جميع النقائص التي كانت معروفة في دنيا الناس، ففي الجِنَان ﴿قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ [...] كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرَّحمٰن: 56].

إنّ الفضاء العلوي معمورٌ إمّا بما كان الإنسان يشكو من نُدْرَتِهِ أثناء حياته الدنيوية، وإمّا بما كان محظوراً، لذلك بدت الجنّة فضاء معكوساً لما كانت

(1) انظر: الواقعة 56/ من الآية 18 إلى الآية 23.

تعيشه الجماعة المسلمة الأولى في عهد النبوّة؛ فإذا كانت تلك الجماعة قد عاشت شظف العيش والحرمان من العديد من الأشياء والمعاناة في سبيل تركيز دعائم الدين، فإنّ في حياة الآخرة ما يحوّل كلّ تلك النقائص إلى جنّات ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزّخرُف: 71].

لقد حوّل النصّ المقدّس الإسلامي القَحْطَ إلى عُيُونِ ماءٍ جارية والصحراء إلى حدائق وأعناب[1] وجنّات تجري من تحتها الأنهار، وبدّل حياة الشّظف بحياة الترف، وقد طَمَحَت نفوس المسلمين إلى بلوغ هذا الفضاء المتخيّل بالإقبال على مقتضيات الحياة الجديدة التي دعا إليها الدين الجديد.

لقد حوّل **القرآنُ** الكثير من العناصر التي كانت متوافرة في عصر ما قبل الإسلام من أشياء سلبية غير مرغوب فيها إلى أشياء إيجابية ترغب فيها النفس المسلمة، فتحريم الخمر كان بسبب تأثيرها السلبي في عقل شاربها، فلمّا تحوّلت إلى الفضاء العُلوي خلّصها **القرآن** من تأثيرها السلبي ونفى عنها نقائصها ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿45﴾ بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿46﴾ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾ [الصّافات: 45-47][2]. إنّ **القرآن** يُجرّد الخمرَ من الغَوْل؛ أي: الصّداع، ويخلّص شاربيها من الإنزاف؛ أي: من ذهاب العقل نتيجة السُّكْر[3]، فالخمرة لا يتولّد عنها الصُّدَاعُ، ولا هي تُسْكِرُ، ولا يذهب عقل شاربها، لذلك تُضحي في فضاء الجنّة نقيضاً للخمر في الحيّز الدنيوي، وكأنّ خمرة الأرض رُفِعَتْ إلى السماء بعد أن خَلُصَت من العناصر التي كانت وراء حَظْرِهَا.

(1) انظر: النبأ 78/ 32.

(2) انظر كذلك الواقعة 56/ 19.

(3) يقول علقمة (وهو شاعر جاهلي) واصفاً الخمرة:

تشْفي الصُّدَاعَ ولا يُؤْذِيهِ صَالبُهَا ... ولا يخالط منها الرأسَ تَدْوِيمُ

والتّدويم هو الدُّوَارُ.

وتتحوّل المرأة إلى الفضاء العلوي، لكن في صورة الكمال الجمالي، فهي بِكْرٌ، كاعِبٌ، وهي الجارية التي نَهَدَ ثَدْيُهَا، حوْرَاءُ[1]، عَيْنَاءُ، والمرأة العيْنَاءُ مَنْ كانت واسعة العينين، وهي شبيهة باللؤلؤة والمَرْجانة. ويمكننا أن نتساءل هنا عن علاقة صورة المرأة في القرآن بصورتها في الشعر الجاهلي؟ ثمّ ألا يمكن أن يكون النص المقدّس قد رفع الأرض التي وَعَدَ بها بني إسرائيل (الأرض التي تفيض لبَناً وعَسَلاً) إلى السماء لتكون جنّة المسلمين؟ ثم ألا يمكن أن تكون هذه الجنّة شحذاً لهمم المسلمين في المرحلة المدنية حتى يُقبلوا على الجهاد، فإذا استشهدوا كان لهم الأمل في الفوز بنعيم الجنان؟

ويُقابل هذا الضرب من الفضاء حيّز الجحيم أو جهنّم، وهو مقرّ الظالمين والطغاة والكافرين والمشركين، طعام هؤلاء زقّوم[2]، وغِسلين[3]، وشرابهم من حميم؛ أي: من ماء حارّ[4]، بالإضافة إلى ما يُسلّط عليهم من أصناف العذاب أكثرها وروداً في القرآن النّار: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَۗ﴾ [النِّسَاء: 56][5]. وتُذكَرُ كذلك وسائِلُ أخرى كالسلاسل والأغْلَال: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغۡلَٰلٗا وَسَعِيرًا﴾ [الإنسَان: 4].

لكنّ الصورة، التي تتكرّر في النصّ القرآني، هي تلك التي تتعلّق بالنار باعتبارها أداة العذاب الأخروي، ويُقابل عنصرَ النار في الجحيم عنصر الماء في النعيم، وهكذا تُوظَّف العناصر الكونية في الآخرة توظيفاً يقوم على التنافر

(1) الحوراء: الحَوَرُ: شدّة سواد المقلة في شدّة بياضها في شدّة بياض الجسد، وإنما قيل للنساء حُورُ العِين لأنّهنّ شُبّهن بالظباء والبقر.

(2) انظر: الدخان 44/ 43، والواقعة 56/ 52.

(3) انظر: الحاقة 69/ 36.

(4) انظر: الأنعام 6/ 70، ويونس 10/ 4.

(5) وانظر: غافر 40/ 71.

بين الماء والنار، والماء في الفضاء الأوّل يظلّ في تفاعل وانسجام مع الحيّز الذي يُوجد فيه، لذلك لن يروي الظّمأ لدى الكافرين.

ومن ضروب العذاب، كذلك، حرمانُ أهل الجحيم من جميع ما يتمتّع به أهل الجنان. إنّ الصورة التي رسمها **القرآن** للجحيم تنهض من حيث العناصر المتوافرة لها (نقيضاً للصورة التي رسمها للجنة، وهي تنهض، كذلك، على إيجاد طُرُق تعذيب استُمدّت من الواقع المعيش، فاتّخاذ النار للحرق والسلاسل والأغلال للتعذيب كانت طُرُقاً معروفة في المجتمعات القديمة، حتّى أنّ **القرآن** نفسه يذكر النار أداة لتعذيب الناس لدى بعض الأقوام، فقصّة إلقاء النبيّ إبراهيم في النار معروفة في سورة (الأنبياء)، وقصّة أصحاب الأخدود مذكورة في سورة (البروج)[1]. وقد ذكر ابن هشام في السيرة النبوية أنّ الملك ذا نواس سار إلى أهل نجران ودعاهم إلى اليهودية «وخيّرهم بين ذلك والقتل، فاختاروا القتل، فخَدَّ لهم الأخدود، فَحَرَّقَ مَنْ حَرَّقَ بالنّار، وقتل من قتل بالسيف»[2]، وكانت طريقة التعذيب بالسلاسل والأغلال معروفة لدى الشعوب قبل الإسلام.

إنّ صورة الجحيم ترد في القرآن، ملازمة دائماً لصورة النعيم؛ إذ تُذكَران دائماً متتاليتين لإبراز المفارقة بين الفضاءين، ثمّ إنّ رسم الصورتين لا يخرج كثيراً عن البيئة الثقافية التي نشأ فيها النص القرآني، فهذه الصورة تظلّ مشدودة في الكثير من عناصرها إلى الواقع الذي تخلقت فيه، وإلى أدب ما قبل الإسلام في العديد من المستويات: مستوى السجلات اللغوية (الألفاظ التي نُعتت بها المرأة)، ومستوى الصورة الفنية (صورة المرأة المثال/ النموذج في الأدب الجاهلي وفي القرآن)، ومستوى الإيقاع (السجع والازدواج والتكرار في النثر والشعر الجاهليين)، ومستوى المعاني: فكرة إيتاء الكتاب

---

(1) انظر: البروج 85 من الآية 4 إلى الآية 8.

(2) ابن هشام، السيرة النبوية، دار الكتاب العربي، ط1، 1987م، ج1، ص50.

على اليمين والشمال للدلالة على النعيم والجحيم مستمدّة من الأفكار الثابتة في الذهن العربي، الذي كان يتشاءم من الطير إذا سار ناحية الشمال، ويتفاءل إذا انتحى اليمين، وكان العرب يقولون: فلان عندي باليمين؛ أي بمنزلة حسنة، وإذا خَسَّتْ منزلته قالوا: هو عندي بالشِّمال[1].

لم يكن من الهيّن على الإنسان، في مختلف مراحل تاريخه على وجه الأرض، أن يقبل بوجود يبدأ بولادة وينتهي بموتٍ مفجع ومخيف، فتساءل عن سرّ وجوده وعن مصيره بعد الموت. وكان السّؤال مضنياً ومؤرقاً بقدر ما كان شاحذاً للخيال المُبدع الذي أسعف الكائن البشري عندما بعث فيه أملاً في حياةٍ بعد الموت تختلف فيها وضعية الإنسان باختلاف أفعاله على وجه الأرض، فحَلَمَ الإنسان بحياة ملأى بالأمن والسعادة والنعم والمُتع المختلفة في جنان توافرت على كلّ ما تلتذّ به الحواسّ، وتسعد به الأرواح، إذا كان الإنسان خيّراً تقياً منفّذاً لأوامر القوى الغيبية ونواهيها.

وابتدع الخيال نفسه صورةً أخرى لحياة ما بعد الموت بالنسبة إلى الأشرار الذين تمرّدوا على القوى الخفية، فلم يعملوا بأوامرها، ولم ينتهوا عن نواهيها، لذلك كان مآل الإنسان الشقاء والاصطلاء بشتّى أنواع العذاب.

لقد ابتدع الإنسان تصوّرين متنافرين لمصيره بعد الموت، لكنّ هذين التصوّرين يظلّان موصولَيْن بواقع الإنسان المعيش الذي خلقهما، لكن أضفى عليهما بُعْداً تخييلياً، وذلك بالتضخيم من ناحية، وبالتكثيف من ناحية أخرى. لذلك يمكننا أن نقول: إنّ الإنسان استطاع أن يعمّر عالمه الأخروي المتخيّل بتصعيد جملة من العناصر المنتخبة من عالمه الدنيوي، مضفياً عليها الكمال والوفرة، فإذا به لم يخلق آلهته فحسب؛ بل ابتدع كذلك جنّته وجحيمه، وتصوّر الكلام الإلهي مُنْزَلاً على الأنبياء وحياً وإلهاماً ووعداً ووعيداً. وقد جاء هذا الكلام مُشْبَعاً خيالاً نتيجة ما يتمتّع به كلّ نبيّ من ملكة تخييلية نشيطة.

(1) انظر: لسان العرب، مادّة: شمال.

الخاتمة

بِمَ يمكن أن تستفيد المباحث العربية والإسلامية من علم الأديان عامة، ومن العلم المقارن للأديان خاصّة؟ وما حاجة الدراسات الدينية في العالم العربي والإسلامي إلى العلم المقارن للأديان؟ وهل يمكن لهذا العلم أن ينشأ في العالم العربي والإسلامي؟

لقد أكّد لنا هذا المبحث، بفصوله الأربعة، ضرورة استفادة الدراسات العربية والإسلامية من مناهج العلوم الإنسانية بصفة عامة، ومن منهج علم الأديان المقارنة بصفة خاصّة، بعد أن أضحى من اليقين أن النصّ القرآني والنصوص التي دارت عليه في مختلف الحقول المعرفية نُصُوص جامعة احتوت داخلها على روافد نصّية مختلفة المرجعيات والثقافات. وقد صار من اليقين أيضاً أنّ فهم النصّ القرآني والنصوص الحوافّ يقتضي العودة إلى نصوص سابقة تاريخياً للتراث العربي والإسلامي لتبيّن النصوص المستحضرة من ثقافات أخرى وكيفيات استحضارها والتحويلات التي أُلحقت بها لتنسجم وطبيعة الثقافة التي انتقلت إليها تلك النصوص.

إنّ هذا العامل يقتضي من قارئ هذه النصوص ومن المقارن بينها أن يكون عالماً بنصوص المخالف له في الملّة، عارفاً تفاصيلها، مُلمّاً بمكوّناتها علمه بنصوصه ومعرفتَه لتفاصيلها وإلمامَهُ بمكوّناتها. ومن شأن هذا العلم وهذه المعرفة وهذا الإلمام أن يُساعد القارئ على فهم نصوصه الدّينية،

فيدرك أنّ الأديان يستعير بعضها من البعض الآخر، وأنها تشتمل على قواسم مشتركة دون أن ينصهر أحدها في الآخر، وأنّ الحقيقة الدينية ليست مطلقة، لذلك لا يمكن أن تكون مقصورة على دين دون دين، وأنّ الأديان كلها صحيحة، وأنّ كلّ دين يحمل جوانب من الحقيقة وليس كل الحقيقة. ومن شأن هذا التصوّر أن يجعل قارئ النصوص المقدّسة متفهّماً لما يثوي داخلها من تشابه وتباين دون السقوط في الأحكام المعيارية الممجّدة لدين الذات والمستهجنة لدين «الآخر». وهذا يمثّل أحد الأسس، التي ينهض عليها العلم المقارن للأديان، وهو الحياد الديني الذي بغيابه تغيب الدراسة العلمية الموضوعية للمسألة الدينية.

إن العلم المقارن للأديان يقتضي من القارئ أن يُنصت إلى ما يمكن أن ينطق به النصّ دون تعسّف عليه بإسقاط أفكار استُدعيت من خارجه ودون أن يكون حاملاً لأيّ خلفية إيديولوجية من شأنها أن تؤثّر سلباً في توجيه قراءة النصّ نحو فهم مُسْبَقٍ يحمل دلالة مخصوصة نشأت في ظروف وسياقات تاريخية وثقافية مختلفة عن الظروف والسياقات التاريخية والثقافية المعيشة اليوم، فأنظمة الرقّ والاستعباد والجزية وعدم المساواة بين الرجل والمرأة، وتحكّم المؤسّستين الدينية والسياسية في حرية الإنسان، واستناد البشرية في تنظيم شؤونها إلى النصوص الشرعية، أضحت مرفوضة منذ ما يزيد على القرنين بسبب التقدّم الذي حقّقته البشرية في مجال الحقوق والحريات الفردية والجماعية وحرية المعتقد.

وقد تبيّن لنا أيضاً أنّ البحث في المكوّنات النصية/ الطبقات النصّية التي منها نُسجت الأسفار المقدّسة يمثل محوراً من المحاور الرئيسة في الدراسات المقارنة، لكنّ البحث يتجاوز هذا المستوى؛ لأنّ المهمّ في هذه الدراسات ليس الاكتفاء بتبيّن المصدر لهذا النصّ أو لذاك فحسب؛ بل الأهمّ من هذا هو معرفة كيفيات حلول هذه النصوص الوافدة في الثقافة المتقبّلة أو المنقول إليها. وقد أبرز لنا المنهج المقارني أن الثقافة المتقبّلة للنصوص الوافدة قد

أدخلت تعديلات وتحويلات عديدة على هذه النصوص حتى تنسجم المقاطع الوافدة مع خصائص الثقافة المنقول إليها.

وقد أبرز البحث المقارني، كذلك، أنّ الإنسان خلق مقدّساته ومعبوداته آلهة وطقوساً شبيهة به في الفكر والشعور والرغبة، فكان هذا الخلق متأثراً بمختلف الظروف التي ابتُدع فيها، وبذلك تحوّلنا من مقولة: إنّ الآلهة «خلقت الإنسان على صورتها وصوّرته فأحسنت صورته» إلى القول «إن الإنسان خلق آلهته على صورته فأحسن صُوَرَها»، ومن مقولة الآلهة المُنْعِمة على البشر بخيراتها إلى مقولة الإنسان المسبغ على الآلهة أنفس القرابين والهدايا. وقد أكّد علم الاجتماع الديني منذ إميل دوركايم أنّ الدين فعل جماعيّ اجتماعي، ومثل هذه الأطروحة تؤكّد أن صناعة المقدّس هي من إنتاج الإنسان في الأرض، وليست من وحي الآلهة في السماء، لذلك كان تصوّره لمعبوداته موصولاً بالواقع اليومي المعيش، فالآلهة تطلب القرابين الثمينة، وتفرض تقديس الإنسان واحترامه لها (أي: الآلهة)، وتشعر بالرّضا والغضب، وتعِد وتتوعّد، وتعاقب وتُثيب، وتسكن في الأرض؛ ثم رفعها الإنسان إلى السماء بعد بلوغه درجة معيّنة من التفكير الذهني المجرّد.

إنّ هذا الفهم لن يتأتّى ما لم يلتزم الدارس المقارن بالحياد الدّيني والموضوعية العلمية، وبالإنصات المرهف إلى ما تنطق به النصوص المقدّسة بعيداً عن الأفكار المسقطة وعن الخلفيات الإيديولوجية التي كثيراً ما تسبّبت في الصراع والحروب وإراقة دماء الأبرياء.

فإذا قُرِئَت النصوص المقدّسة بهذه الطريقة المحايدة والمعترفة بحق الاختلاف وبنسبية الحقيقة، وبامتلاك كلّ فرد أو مجموعة جزءاً منها استطاعت البشرية أن تعيش في أمن وسلام بعيداً عن التقاتل والتناحر.

إنّ جهل «الأنا» لدين «الآخر» والتعصّب الديني، والقول بالحقيقة المطلقة، وعدم الاعتراف بحقّ الاختلاف في الرأي والاعتقاد، كلّها عوامل مغذّية للتطاحن والإرهاب؛ وإنّ ما شهده تاريخ البشرية قديماً وما يشهده في

بداية القرن الحادي والعشرين من إرهاب دينيّ كان ناتجاً عن غياب هذه القيم: معرفة دين الآخر والتسامح الديني والقول بنسبية الحقيقة والاعتراف بحق الاختلاف في الرأي والمعتقد وبحق الإنسان في الحياة.

لقد آن الأوان لكي نكفّ عن الاعتقاد بأنّنا «شعب الله المختار»، وبأنّنا خير أمّة أخرجت للناس، وبأنّ كتابنا المقدّس هو القسطاس به نزن الكتب المقدّسة الأخرى، وبأنّ نبينا هو أفضل الأنبياء في الوقت الذي صرنا نشاهد فيه، في أغلب البلدان الإسلامية، الأرواح تُزهق والرؤوس تُحَزُّ وتُرْفَعُ في الأيادي أو تُعلّق، والمعالم الأثرية الشاهدة على حضارة الإنسان عبر التاريخ تُهدم... وكان كلّ ذلك يقع مسوَّغاً ومُبَرَّراً بعبارة «الله أكبر...». إنّ الأديان لم تأتِ للدمار والخراب والموت، وإنّما جاءت بالحياة والأمل وتعمير الكون وبالحفاظ على حياة الإنسان في جسده وعرضه وماله.



ثبت بأهمّ المصطلحات

1- الترتيب العربي:

الآباء	Patriarches
ابن الله	Fils de Dieu
ابن مريم	Fils de Marie
أبيوني	Ébionite
إتنية	Ethnique
الإحيائية	Animisme
أخروي	Eschatologique
إدماج	Agrégation
أديان	Religions
أسطرة	Mythisation
أسطورة	Mythe
الإسلام	L'Islam
أعمال الرسل	Actes des Apôtres
الأفخارستيا	Eucharistie
أقنوم	Hypostase
إلحاد	Athéisme
الألكسائيون	Elkasaïtes

Inspiration	إلهام
Déisme	الألوهة/الألوهية
L'anthropologie	الأنثروبولوجيا
L'anthropologie sociale	الأنثروبولوجيا الاجتماعية
L'anthropologie religieuse	الأنثروبولوجيا الدينية
L'anthropologie	الإناسة (علم الإناسة)
Humanisation	أنسنة
Onthologie	أنطولوجيا
La foi	الإيمان
Hérésie	بدعة
Protestant	بروتستني
Le protestantisme	البروتستنتينية
Filialité	بنوّة
Structure	بنية
Interprétation	تأويل
L'herméneutique	التأويلية
L'adoptianisme	التّبنّي
La trinité	التّثليث
Le trithéisme	التّثليثية
L'anthropomorphisme	التجسيد
La transfiguration	التجلّي
Altération/falsification	تحريف
L'analyse psychologique	التحليل النفسي
Imagination	تخييل
Tolérance	تسامح
Mythisation	تسطير (أسطرة)

L'anthropomorphisme	التشبيه
Polythéisme	تعدّد الآلهة
Polysémie	تعدّد المعنى
Fanatisme	تعصّب
Sacralisation	تقديس
Tradition	تقليد
Représentation	تمثّل
Le monothéisme	التوحيد
Le Pentateuque (Torah)	التوراة
Triade	ثالوث الآلهة
Géhenne	جهنّم
Le pèlerinage	الحج
L'Exode	الخروج/ سفر الخروج
Le péché original	الخطيئة البدئية
Le salut	الخلاص
Etudes comparées	دراسات مقارنة
Profane	دنيوي
Religion de mystère	ديانة أسرارية
Religion biblique	دين كتابي
L'apocalypse	الرؤيا (سفر الرؤيا)
La parousie	الرجوع (عودة المسيح)
Épître(s)	رسالة (رسائل)
Apôtre	رسول
Apostolique	رَسُولي
L'aspersion	الرشّ بالماء المقدّس
Le Saint Esprit	الروح القدس

Mystère	سرّ
Deutéronome	سفر التثنية
La genèse	سفر التكوين
Céleste	سماوي
La sémiologie	السيميائية
La citation	الشاهد
La loi	الشريعة
Sadducéen	صدّوقي
L'ascension	صعود المسيح
Crucifixion	صلب
Image	صورة
Le jeûne	الصوم
Le monophysisme	الطبيعة الواحدة في المسيح
Rite	طقس
Phénoménologie	الظاهراتية
Phénoménologie religieuse	الظاهراتية الدّينية
Herbivore	عاشب
Théologien	عالم لاهوت
Culte	عبادة
La Cène	العشاء الأخير/العشاء الرّباني
Le logos	العقل (الكلمة)
Dogme	عقيدة
L'eschatologie	علم الآخرة
La sociologie religieuse	علم الاجتماع الديني
La science des religions	علم الأديان
La mythologie	علم الأسطورة

La mythologie comparée	علم الأسطورة المقارن
La théologie	علم اللاهوت
Psychologie des profondeurs	علم نفس الأعماق
La psychologie religieuse	علم النّفس الديني
Le Nouveau Testament	العهد الجديد
L'Ancien Testament	العهد القديم
Le Pâque	عيد الفصح (القيامة)
La Pâque	عيد الفصح (عند اليهود)
Le rédempteur	الفادي
La rédemption	الفداء
Pharisien	فرّيسي
Les collorydiens	الفطائريون
La philologie	فقه اللغة
Canonique	قانوني
Le sacrifice	القربان
La résurrection	القيامة (البعث)
Catholique	كاثوليكي
Catholicisme	كاثوليكية
Omnivore	كالش
Parole de Dieu	الكلام الإلهي
Eglise	كنيسة
Cosmos	الكون
Carnivore	لاحم
Linguistiques	اللسانيات
Linguistique comparée	اللسانيات المقارنة
Langage	اللغة

Langue	اللغة/ اللسان
Logos	اللوغوس/ الكلمة
Verbe	اللوغوس/ الكلمة
Imaginaire	متخيّل
Tolérant	متسامح
Concept	متصوّر
Concile	مجمع
Panthéon	مجمع الآلهة
Initiation	مسارّة
Musulman	مسلم
Chrétien	مسيحي
Le christianisme	المسيحية
Comparaison	مقارنة
Comparatisme	مقارنية
Troc	مقايضة
Sacré	مقدّس
Athée	ملحد
Épopée	ملحمة
Apocryphe	منحول
Méthode	منهج/ منهاج
Méthode comparative	منهج مقارني
Méthaphysique	الميتافيزيقا
La prophétie	النبوّة
Démystériorisation	نزع الأسرار
Démythisation/démythologisation	نزع الأسطرة
Désacralisation	نزع القداسة

Critique biblique	نقد كتابي
Shéol	الهاوية
Hellénisme	الهلّينية
Païen	وثني
Paganisme	وثنية
La préexistence	الوجود الماقبلي
La révélation	الوحي
Illusion	وهم
Juif	يهودي
Le judaïsme	اليهودية

2- الترتيب الأعجمي:

Actes des Apôtres	أعمال الرسل
Adoptianisme	التبنّي
Aéropage	الأريوباغوس
Agrégation	إدماج
Alliance	العهد
Altération	تحريف
Analyse psychologique	التحليل النفسي
Animisme	الإحيائية
Anthropologie	الأنثروبولوجيا/ علم الإناسة
Anthropologie religieuse	الأنثروبولوجيا الدّينيّة
Anthropologie sociale	الأنثروبولوجيا الاجتماعية
Anthropomorphisme	التجسيد/ التشبيه
Apocalypse	الرؤيا/ سفر الرؤيا
Apocryphe	منحول/ غير قانوني

Apostolique	رَسولي
Apôtre	رسول
Approche	مقاربة
Ascension	صعود المسيح
Aspersion	الرشّ بالماء المقدّس
Athée	ملحد
Athéisme	إلحاد
Carnivore	لاحم
Catholique	كاثوليكي
Catholicisme	كاثوليكية
Céleste	سماوي
La Cène	العشاء الأخير/ العشاء الرّبّاني
Chrétien	مسيحي
Christianisme	المسيحية
Citation	شاهد
Collorydiens	الفطائريون
Comparaison	مقارنة
Comparatisme	مقارنية
Concept	متصوّر
Concile	مجمع
Cosmos	الكون
Création	خلق/ إبداع
Critique biblique	نقد كتابي
Crucifixion	صلب
Culte	عبادة
Déisme	الألوهة/ الألوهية

Démystériorisation	نزع الأسرار
Démythologisation	نزع الأسطرة
Désacralisation	نزع القداسة
Dogme	عقيدة
Deutéronome	سفر التثنية
Ébionite	أبيوني
Eglise	كنيسة
Elchasaïtes	الألكسائيون
Elkasaïtes	الألكسائيون
Épître(s)	رسالة، رسائل
Épopée	ملحمة
Eschatologie	علم الآخرة
Eschatoloqique	أخروي
Ethnique	إثنية/ عرقية
ètudes comparées	دراسات مقارنة
Eucharistie	الأفخارستيا
L'Exode	خروج/ سفر الخروج
Falsification	تحريف، تزييف
Fanatisme	تعصّب
Filialité	بنوّة
Filiation	بنوّة
Fils de Dieu	ابن الله
Fils de Marie	ابن مريم
Foi (la)	الإيمان
Géhenne (la)	جهنّم
Genèse (la)	سفر التكوين

Hellénisme	الهلّينية
Herbivore	عاشب
Herméneutique	التأويلية
Hérésie	بدعة، هرطقة
Humanisation	أنسنة
Hypostase	أقنوم
Illusion	وهم
Image	صورة
Imaginaire	متخيّل
Imagination	تخييل
Initiation	مسارّة
Inspiration	إلهام
Interprétation	تأويل
Islam	الإسلام
Jeûne	الصوم
Judaïsme	اليهودية
Juif	يهودي
Langage	اللغة
Langue	اللغة/ اللسان
Linguistique	اللسانيات
Linguistique comparée	اللسانيات المقارنة
La loi	الشريعة
Logos	العقل/ الكلمة/ اللوغوس
Méthaphysique	الميتافيزيقا
Méthode	منهج/ منهاج
Méthode comparative	منهج مقارني

Monophysisme	الطبيعة الواحدة في المسيح
Monothéisme	التوحيد
Musulman	مسلم
Mythe	أسطورة
Mystère	سرّ
Mythisation	تسطير/أسطرة
Mythologie	علم الأسطورة
Mythologie comparée	علم الأسطورة المقارن
Mythologisation	تسطير/أسطرة
Onthologie	أنطولوجيا
Omnivore	كالش
Paganisme	وثنيّة
Païen	وثني
Panthéon	مجمع الآلهة
La Pâque	عيد الفصح عند اليهود
Le Pâque	عيد الفصح (القيامة) عند المسيحيين
Parole de Dieu	الكلام الإلهي
Parousie	الرجوع/العودة (عودة المسيح)
Patriarches	الآباء
Pèlerinage	الحج
Péché original	الخطيئة البدئية
Le Pentateuque	التوراة
Pharisien	فرّيسيّ
Phénoménologie	الظاهراتية/الفينومنيولوجيا
Phénoménologie religieuse	الظاهراتية الدينية/الفينومنيولوجيا الدينية
Philologie	فقه اللغة

Polysémie	تعدد المعنى
Polythéisme	تعدد الآلهة
Préexistence	الوجود الماقبلي
La prière	الصلاة
Profane	دنيوي
Prophétie	النبوّة
Protestant	بروتستني
Protestantisme	البروتستنتينية
Prototype	نموذج أصلي
Psychologie religieuse	علم النفس الديني
Psychologie des profondeurs	علم نفس الأعماق
Rédempteur	الفادي/ المخلّص
Rédemption	الفداء
Religion bilique	دين كتابي
Religions comparées	أديان مقارنة
Religion de mystère	ديانة أسرارية
Représentation	تمثّل
Résurrection	القيامة/ البعث
Révélation	الوحي
Rite	طقس
Sacralisation	تقديس
Sacré	مقدّس
Sacrifice	القربان
Sadducéen	صَدُّوقي
Saint Esprit	الروح القدس
Le salut	الخلاص

Science des religions	علم الأديان
Sémiologie	السيميائية
Shéol	الهاوية
Sociologie religieuse	علم الاجتماع الديني
Structure	بنية
Théologie	علم اللاهوت
Théologien	عالم لاهوت
Testament (Ancien)	العهد القديم
Testament (Nouveau)	العهد الجديد
Tolérance	تسامح
Tolérant	متسامح
Torah	التوراة
Tradition	تقليد/ سنّة
Transfiguration	التجلّي
Triade	ثالوث الآلهة
Trinité	التثليث (الإله الثلاثي/ الإله الثالوثي)
Trithéisme	التثليثية
Troc	مقايضة
Verbe	اللوغوس/ الكلمة



المصادر والمراجع

1- المراجع:

أ- الكتب العربية:

- إبراهيم، عبد الله، السردية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- ابن بطوطة، الرحلة، دار الكتاب اللبناني، (د.ت).
- ابن جبير، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، ط2، 1982م.
- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1999م.
- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1985م.
- ابن كثير:
  - البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ت).
  - تفسير القرآن العظيم، دار السلام، الرياض، ودار الفيحاء، دمشق، ط2، 1998م.
  - قصص الأنبياء، دار الفكر، لبنان، 1983م.
- ابن الكلبي، الأصنام، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، 2003م.

- ابن منبه، وهب، كتاب التيجان في ملوك حمير، صنعاء، 1979م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت/ دار لسان العرب، بيروت 1988م.
- ابن هشام، السيرة النبويّة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م.
- أبو زهرة، محمد، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1966م.
- أركون، محمد:
  - تاريخية الفكر الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986م.
  - الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.
  - الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، دار الساقي، ط1، 1990م.
  - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
  - قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح وتعليقه، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2004م.
  - نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2012م.
- إلياد، مرسيا، المقدس والدنيوي، تعريب نهاد خياطة، دمشق، ط1، 1987م.
- بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 137، الكويت، 1993م.
- بالانديه، جورج، الدين والسلطة، تعريب غسّان زيادة، مجلة الفكر العربي، 33/ 34، السنة 5/ 1983م.
- بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1965م.

- البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005م.
- بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984م.
- بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- بوهلال، محمد، العقدي والمعرفي في علم الكلام، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2008م.
- الثعلبي، قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، دار المعارف، سوسة، 1989م.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط1، 1984م.
- جرابة، ليلى، القربان في التوراة والقرآن، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ حمادي المسعودي، السنة الجامعية 2004-2005م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان (بحث مرقون 178 ص).
- جعيط، هشام، الفتنة، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، (د.ت).
- جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، عرّبه وعلّق عليه محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسين عبد القادر، دار الرائد العربي، (د.ت).
- جيرار، روني، العنف والمقدس، تعريب جهاد الهواش وعبد الهادي أحمد عباس، دار الحصاد، دمشق، ط1، 1992م.
- الحمد، محمد عبد الحميد، التوحيد والتثليث في حوار المسيحية والإسلام، سورية، ط1، 2003م.
- حنون، نائل، عقائد ما بعد الموت، مطبعة دار السلام، بغداد، 1976م.

- الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار الفكر العربي، (د.ت).
- خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1965م.
- خليل، خليل أحمد:
  - جدلية القرآن، دار الطليعة، ط2، 1981م.
  - مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1973م.
- الدكالي، عبد العالي، المقدّس: المصطلح والمفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، 118/ 119، ربيع-صيف 2001م.
- ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- الرؤى المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، دير سيّدة النصر، نسبيّة- غوسطا، 1999م.
- الربيعو، تركي علي، العنف والمقدس والجنس، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م.
- الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، 1999م.
- الزاهي، نور الدين، المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، 108/ 109، شتاء 1999م.
- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت، 1988م.
- سالم، غسّان سليم، محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام: أديان مقارنة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2004م.
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حنفي وتقديمه، دار النافذة، القاهرة، 1971م.

- السعفي، وحيد:
  - العجيب والغريب في كتب التفسير، تبر الزمان، تونس، 2001م.
  - القربان في الجاهلية والإسلام، تبر الزمان، تونس، (د.ت).
- سواح، فراس، لغز عشتار/أصل الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار الغربال، دمشق، ط2، 1986م.
- سوسة، أحمد، العرب واليهود في التاريخ، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط5، 1991م.
- السيوطي:
  - الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد إبراهيم أبي الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، 1988م.
  - الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، لبنان، 1973م.
- الشرفي، عبد المجيد:
  - الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990م.
  - الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م.
  - لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.
- شلبي، أحمد، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، ط8.
- شلحد، يوسف، بُنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986م.
- الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط2، 2001م.
- الصليبي، كمال، حروب داود، دار الشرق، ط2، 1991م.
- الطبري:
  - تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، مصر، ط4، (د.ت).

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001م.
- العاني، سامي مكي، الإسلام والشعر، عالم المعرفة، العدد 66، الكويت، 1985م.
- العايب، سلوى بالحاج، المسيحية العربية وتطوّراتها، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988م.
- عبد الرحمن، عبد الهادي، عرش المقدس، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م.
- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1983م.
- العظمة، عزيز، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م.
- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1970م.
- غاردي، لويس، نظرات إسلامية في التاريخ والزمن، تعريب يوسف الحناشي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 74/ 75، 1990م.
- فروم، أريك، اللغة المنسية، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م.
- فوزي، حسين، حديث السندباد القديم، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، (د.ت).
- قاسم، سيزا، الهرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة، الدار البيضاء، ط2، 1993م.
- قاموس الكتاب المقدس.
- القرآن، رواية حفص.
- القرشي، جمهرة أشعار العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت).

- القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1973م.
- القمني، سيد محمود، الأسطورة والتراث، دار سينا للنشر، مصر، ط2، 1993م.
- الكتاب المقدّس، القاهرة الجديدة، مصر، ط4، 1988م.
- كوسيدوفسكي، زنون، الأسطورة والحقيقة في التوراة، ترجمة محمد مخلوف، الأهالي للطباعة، ط2، 1996م.
- مجموعة من الباحثين، في الشأن الديني، إشراف عبد المجيد الشرفي، دار سحر، تونس، 2005م.
- محمد، سعاد ماهر، مشهد الإمام علي في النجف وما به من الهدايا والتحف، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، 1971م.
- المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، جمعية الكتاب المقدس والمكتبة البولسية، بيروت، ط1، 2003م.
- المسعودي، حمادي، متخيل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي، دار المعرفة، تونس، ط1، 2007م.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م.
- معجم اللاهوت الكتابي.
- المناعي، مبروك، في صلة الشعر بالسحر، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد 31، 1990م.
- منقوش، ثريا، التوحيد وتطوره التاريخي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1971م.
- ميشيل، دينكن، معجم علم الاجتماع، تعريب إحسان محمد الحَسَن، دار الرشيد، بغداد، 1980م.

- مينوا، جورج، تاريخ جهنم، تعريب أنطوان الهاشم، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996م.
- النبهاني، يوسف، جامع كرامات الأولياء، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- النجار، عبد الوهّاب، قصص الأنبياء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- نعيمة، ميخائيل، من وحي المسيح، مؤسسة نوفل، بيروت، ط1، 1974م.
- نقرة، التهامي، سيكولوجية القصّة في القرآن، الشركة التونسية، ط2، 1987م.
- هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، 1983م.
- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
- يوسف، القس صموئيل، مدخل إلى العهد القديم، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1993م.

ب- المراجع الأجنبية:

- Tor Andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine, traduction de Jean Gaudefroy-Demombynes et Maurice Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1979.
    - Les origines de l'Islam et le Christianisme, traduit de l'Allemand par Jules Roche, librairie d'Amérique et d'Orient, Andrien-Maisonneuve, 1955.
- M. Arkoun (et autres), l'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, Pariŝ 1978.
    - Lectures du Coran, Alif-Editions de la méditerranée, Tunis, 1991.
- Roger Arnaldez, Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam.
- Bouhdiba, La sexualité en Islam, P.U.F, 1975.
- Léo Braeck, l'essence du Judaïsme, P.U.F, 1993.

- R. Bultmann Jésus, mythologie et démythologisation E.Seuil, Paris, 1968.
- Emile Burnouf, science des religions, 4e Edition, Paris, 1885.
- Claude Chabrol et Louis Marin, Le récit évangélique E. du C.E.R.F., 1974.
- Malek Chebel, Dictionnaire des symboles musulmans E. Albin Michel, S.A.,1995.
- Joseph Chelhod, les structures du sacré chez les Arabes, Maisonneuve et Larose, Paris, 1967.
- Georges Dumézil, Mythes et dieux des Indo-Européens, Flammarion, 1992.
- Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse 2e E, Paris, 1925.
- M.Eliade:
  - Le mythe de l'éternel retour, Paris, 1949.
  - Aspects du mythe. E. Gallimard, 1963.
  - Le sacré et le profane, Paris, 1965.
  - Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1975.
  - La nostalgie des origines, Ed.Gallimard, 1971.
  - Images et symboles, Ed. Gallimard, 1992.
- Claude Geffré, article théologie, in E.U.,Corpus 23.
- René Girard:
  - La violence et le sacré E. Bernard Grasset, 1972.
  - Des choses cachées depuis la fondation du monde, E.Grasset et Fasquelle, 1978.
- Groupe d'Entrevernes, Signes et Paraboles E.Seuil, 1977.
- Hans Kûng, Le christianisme et les religions du monde E.Seuil, 1986.
- Levis Makarius, Le sacré et la violation des interdits, Payot, Paris, 1974.
- D.Masson, Le Coran et la révélation Judéo-chrétienne, études

comparées, librairie d'Amérique et d'Orient, Andrien-Maisonneuve, Paris, 1958.

- Michel Meslin, Pour une science des religions E.Seuil, 1973.
- Henri Michaud, Jésus selon le Coran, E. Delachaux et Niestlé Neuchatel Suissẽ 1960.
- Dom Ch. Poulet, Histoire de l'Eglise, Paris, 1947.
- Paul Poupard, Dictionnaire des religions, P.U.F., 1984.
- V.Propp, Morphologie du conte E.Seuil, 1970.
- France Quéré, Evangiles apocryphes réunis et présentés par France Quéré, E. Seuil, 1983.
- Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique, traduit de l'Allemand par Paul Démann et Maurice Vidal, E. Seuil, 1970.
- D.Sidersky, les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des prophètes, librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1933.



الفهرس

* * *

لقد بيّن البحث المقارنيّ في هذا الكتاب أنّ الإنسان خلق مقدّساته ومعبوداته آلهةً وطقوساً شبيهة به في الفكر والشعور والرغبة، فكان هذا الخلق متأثّراً بمختلف الظروف التي ابتدع فيها، وبذلك تحوّلنا من مقولة «إنّ الآلهة خلقت الإنسان على صورتها، وصوّرته فأحسنت صورته» إلى القول «إنّ الإنسان خلق آلهته على صورته فأحسن صورها»، ومن مقولة الآلهة المنعمة على البشر بخيراتها إلى مقولة الإنسان المسبغ على الآلهة أنفس القرابين والهدايا. وقد أكّد علم الاجتماع الدّينيّ منذ إيميل دوركايم أنّ الدّين فعل جماعيّ اجتماعيّ، ومثل هذه الأطروحة تؤكّد أنّ صناعة المقدّس هي من إنتاج الإنسان في الأرض وليست من وحي الآلهة في السماء. لذلك كان تصوّره لمعبوداته موصولاً بالواقع اليوميّ المعيش، فالآلهة تطلب القرابين الثّمينة وتفرض تقديس الإنسان واحترامه لها -أي للآلهة- وتشعر بالرّضى والغضب، وتعد وتتوعّد، وتعاقب وتثيب، وتسكن في الأرض. ثمّ رفعها الإنسان إلى السماء بعد بلوغه درجة معيّنة من التفكير الذّهنيّ المجرّد.

إنّ هذا الفهم لن يتأتّى ما لم يلتزم الدارس المقارن بالحياد الدّينيّ والموضوعية العلمية وبالإنصات المرهف إلى ما تنطق به النصوص المقدّسة بعيداً عن الأفكار المسقطة والمسبقة وعن الخلفيات الإيديولوجية التي كثيراً ما تسبّبت في الصراع والحروب وإراقة دماء الأبرياء.

فإذا قرئت النصوص المقدّسة بهذه الطريقة المحايدة والمعترفة بحقّ الاختلاف وبنسبية الحقيقة وبامتلاك كلّ فرد أو مجموعة جزءاً منها استطاعت البشرية أن تعيش في أمن وسلام بعيداً عن التقاتل والتّناحر...

حمّادي المسعودي: باحث تونسي متخصص في الدراسات المقارنة للأديان


ISBN 978-9953-64-009-9

